

Paradigmen des Konflikts

Eine philosophische Analyse zur interdisziplinären Konfliktforschung

**Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwigs-Maximilians-Universität München**

vorgelegt von
Victor Molina Romero
aus Starnberg
2015

Erstgutachter: Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin

Zweitgutachter: PD Dr. Martin Rechenauer

Datum der mündlichen Prüfung: 30.01.2015

Inhalt

Vorwort.....	6
Einleitung.....	7
1 Konfliktparadigma (I): Rational Choice Theorie	15
1.1 Entscheidung.....	16
1.1.1 Präferenz	19
1.1.2 Nutzen	22
1.1.3 Risiko	25
1.2 Interaktion.....	29
1.2.1 Koordination	30
1.2.2 Konflikt.....	34
1.2.3 Strategischer Konflikt	40
1.2.4 Drohung	47
1.2.5 Kooperationslösungen.....	52
1.3 Konsequentialistische Ethiken.....	58
1.3.1 Realismus und Realpolitik	58
1.3.2 Moral aus Interesse	65
1.3.3 Utilitarismus.....	71
1.4 Konfliktbegriff.....	76
2 Paradigma (II): »Homo Sociologicus«	78
2.1 Konflikttheorie.....	79
2.1.1 Weber.....	80
2.1.2 Dahrendorf	82
2.1.3 Simmel	86
2.2 System und Struktur	88
2.2.1 Parsons	88
2.2.2 Coser	92
2.2.3 Luhmann	93
2.2.4 Fazit.....	99
2.3 Kampf um Anerkennung	99
2.3.1 Grundlagen der Anerkennung.....	99
2.3.2 Stufen der Anerkennung	102
2.3.3 Grenzen	106

2.4	Kommunitarismus.....	110
2.4.1	Eingebundenes Individuum	112
2.4.2	Patriotismus.....	113
2.4.3	Kampf der Kulturen	116
2.4.4	Sens Kritik	119
2.5	Konfliktbegriff.....	123
3	Paradigma (III): »Ideologie«	128
3.1	Totale Herrschaft	129
3.1.1	Neue Herrschaftsform.....	130
3.1.2	Terror und Ideologie	133
3.1.3	Moderne Krise	136
3.2	Politische Religion.....	137
3.2.1	Moderne Krise	141
3.2.2	Gnostische Revolution	144
3.3	Totalitärer Islamismus	146
3.4	Neokonservatismus.....	151
3.4.1	Geschichtliche Grundlagen.....	152
3.4.2	Philosophische Grundlagen	154
3.4.3	Die Außenpolitischen Prinzipien neokonservativen Agenda	157
3.5	Konfliktbegriff.....	161
4	Grundüberlegungen einer Konfliktethik.....	163
4.1	Freiheit und Gleichheit	165
4.2	Gelungenes Leben und Tugend	168
4.3	Toleranz	172
4.3.1	Rechtfertigungen der Toleranz	173
4.3.2	Grenzen	179
4.3.3	Globaler Kontext.....	181
4.4	Demokratischer Frieden als Rechtslehre	182
4.4.1	Recht als Pflicht	184
4.4.2	Demokratischer Krieg.....	185
4.5	Überlegungen einer Idee des gerechten Krieges.....	189
4.5.1	Prinzip der Aggression.....	190
4.5.2	Intervention	192
4.5.3	Verantwortung	193

4.5.4	Gewaltloser Widerstand.....	197
4.6	Strukturelle Rationalität.....	198
4.6.1	Handlung.....	199
4.6.2	Objektive Gründe.....	201
4.6.3	Kooperation.....	203
4.6.4	Kommunikation	205
4.6.5	Kohärenz	207
4.6.6	Ethik des Konflikts	209
4.7	Fazit	211
5	Schluss.....	214
	Literaturverzeichnis	216

Vorwort

Die vorliegende Dissertation wurde im Wintersemester 2014/2015 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwigs-Maximilians-Universität München (LMU) angenommen. Ich habe sie im Oktober 2014 fertiggestellt. Später erschienene Fachliteratur konnte daher nur bedingt berücksichtigt werden.

Jeder, der sich die Aufgabe gestellt hat eine Dissertation zu verfassen, kennt die Wichtigkeit einer gut funktionierenden sozialen Unterstützung. Nur so ist es möglich, die teilweise komplizierten Phasen konstruktiv umzusetzen. Daher möchte ich mich bei allen für die Unterstützung, die ich in den letzten Jahren erfahren und wahrgenommen habe, danken.

Mein Dank gilt an erster Stelle Herrn Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, der die vorliegende Dissertation betreut hat. Ich möchte mich für die lehrreichen und interessanten Jahre der Betreuung und Unterstützung bedanken, die sich vor allem durch den großen Freiraum für diese Arbeit, aber auch durch entscheidende Hinweise und Anregungen in wichtigen Phasen der Arbeit auszeichnen. Seine wissenschaftlichen Werke haben wesentlichen Teilen dieser Arbeit Ausgangspunkt und Orientierung gegeben.

Bedanken möchte ich mich auch bei Herrn PD Dr. Martin Rechenauer für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens. Seine Beratung, vor allem im Bereich der Entscheidungstheorie und formalen Logik waren wegweisend für die Fertigstellung der Arbeit. Seine fachlichen Argumentationen haben während vieler gemeinsamer Diskussionen wichtige inhaltliche Impulse gegeben.

Ich möchte auch PD Dr. Christian Schwaabe danken, welcher mich bereits während des Studiums begleitete und wertvolle Hinweise für die Fertigstellung der Dissertation gegeben hat. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Opitz, dem ich die Grundlagen in das politische Denken Eric Voegelins verdanke.

Ohne die Unterstützung einer Reihe von Menschen wäre diese Arbeit kaum zustande gekommen: ich danke Dr. Andrea Tures und meinem Bruder Dr. Julian Molina, mit denen ich zeitgleich promovieren durfte, meinem guten Freunden Bernhard Schmid, Dr. Katja Gercke, der GSI Lerngruppe, dem Hof und, last not least, meinem Vater.

München, den 23. August 2017

Victor Molina Romero

Einleitung

I. Thematik

Was ist ein Konflikt? Diese Frage ist aus wissenschaftlicher Sicht schwerer zu beantworten, als es zunächst den Anschein hat. Ganz unterschiedliche Phänomene werden darunter verstanden wie beispielsweise Konflikte zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Parteien und Organisationen sowie zwischen Staaten und Staatenbündnissen. Konflikt ist damit offensichtlich etwas Alltägliches. Auch die Wissenschaften sind seit je her durch Konflikte geprägt, sei es zwischen unterschiedlichen Disziplinen oder innerhalb eines Faches zwischen Vertretern konkurrierender Theorien. Konflikte können gewaltsam sein oder durch Regeln bestimmt. Die Grenzen zu ähnlichen Begriffen wie etwa der Meinungsverschiedenheit, dem Streit, der Krise, dem Kampf und dem Krieg sind dabei fließend. Es ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften daher höchst strittig, was im Allgemeinen als Konflikt bezeichnet werden kann. In den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen existiert eine sehr große Anzahl unterschiedlichster Theorieansätze zu dem Thema, welche mittlerweile in der ganz überwiegenden Mehrzahl auf einen einheitlichen Konfliktbegriff verzichten.¹ Aufgrund dieser disziplinübergreifenden Vielfalt an Ansätzen bestreiten die meisten Sozialwissenschaftler die Möglichkeit einer umfassenden Konflikttheorie. Die Argumentation ist dahingehend, dass der Konfliktbegriff immer abhängig ist von konkreten sozialen Kontexten und spezifischen theoretischen Vorannahmen. Eine einheitliche Konflikttheorie müsste aufgrund der Relevanz des Konfliktbegriffs eine einheitliche Theorie des Sozialen begründen. Ein solches Unterfangen gilt in den Sozialwissenschaften als gescheitert.² Problematisch bleibt ein solch offener Konfliktbegriff dennoch, weil nicht klar ist, was der Begriff aus wissenschaftlicher Sicht eigentlich beschreiben soll. Diese Situation deutet meines Erachtens auf ein erkenntnistheoretisches Problem hin. Die Mehrdeutigkeit ihrer Grundbegriffe ist der Philosophie seit ihren Anfängen bekannt und sie ist einer der wichtigsten Gründe, warum sich die Philosophie der Anstrengung einer einheitlichen Begriffsdefinition überhaupt unterzieht.³

Diese Arbeit nimmt vor diesem Hintergrund keine Systematik empirischer Konflikte vor. Sie ist auch keine Darstellung und Beschreibung sozialwissenschaftlicher Konflikttheorien. Der Fokus richtet sich vielmehr auf die zugrundeliegenden theoretischen Annahmen, mit deren Hilfe Konflikte in den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie in der Philosophie untersucht werden. Es wird dabei eine handlungstheoretische Position vertreten, die innerpsychische Konflikte und deren Theorien außen vorlässt. Es wird von der These ausgegangen, dass zwar keine einheitliche Begrifflichkeit zum Konflikt existiert, aber mehrere unabhängige Paradigmata in der wissenschaftlichen Diskussion vorhanden sind, welche im Prinzip Konflikte allgemein definieren. Die philosophische Untersuchung

¹ Vgl. Bonacker (2008), S. 16 f. In dieser Einführung werden allein vierundzwanzig verschiedene Konflikttheorien vorgestellt, die sich nach Fach und Forschungsinteresse unterscheiden.

² Ebd.

³ Höffe (1992), S. 300.

widmet sich den Überlegungen und Theoremen, welche einer analytischen Konfliktforschung vorausgehen. Der Begriff des Paradigmas ist in diesem Zusammenhang als erstes zu nennen. Angesichts der Problematik des Konfliktbegriffs scheint mir diese wissenschaftstheoretische Position in Anlehnung an Thomas S. Kuhn sinnvoll. Kuhn beschreibt die Existenz von Paradigmata als Zeichen einer gewachsenen Reife in der Entwicklung wissenschaftlicher Disziplinen. Beim Fehlen solcher Paradigmata dagegen scheinen alle möglich greifbaren Daten und Theorieansätze, die mutmaßlich zur Entwicklung eines Forschungsgebietes gehören, gleichermaßen relevant zu sein.⁴ Ich teile diese Einschätzung und vertrete die These, dass die aktuelle Lage der Konflikttheorien in den Sozialwissenschaften von einem Fehlen eines bzw. mehrerer Paradigmata gekennzeichnet ist.

Die Problematik der Inkommensurabilität von Paradigmata in der kuhn'schen Wissenschaftstheorie soll an dieser Stelle nicht von Interesse sein. In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass Vergleiche grundsätzlich möglich sind. Dabei wird mehr eine paradigmatische Verhältnisbestimmung als eine qualitative Rangordnung hinsichtlich ihrer Plausibilität und Aussagekraft vorgenommen. Dies betrifft vor allem die ebenfalls zu diskutierende Frage nach möglichen Konfliktlösungen und einer universalen Ethik. Prinzipiell umfasst ein Paradigma einen größeren Rahmen als eine einzelne Theorie. Paradigmata beschränken sich in der Regel nicht auf eine rein deskriptive Perspektive. Nach Kuhn sind sie oft reich an Dichotomien und in ihrer Eigenschaft von interpretierender und normativer Art. Paradigmata bezeichnen schließlich auch klare Grenzen der Forschung.⁵

II. Methodik

Der theoretische Ansatz dieser Arbeit ist der großen Vielfalt konflikttheoretischer Untersuchungen geschuldet und sucht prinzipiell nach einer Vereinheitlichung einer sehr »facettenreichen« Forschung. Darüber hinaus ist die Frage nach adäquaten Konfliktethiken mindestens ebenso strittig. Ein großer Teil der politischen Philosophie streitet über diese Frage. Gleichfalls diskutiert ein großer Teil der soziologischen Forschung diese Problematik. Außerdem widmen sich auch Ökonomen und Psychologen diesem Gegenstand der Wissenschaft. Allen diesen Disziplinen ist gemeinsam, dass sie die Thematik des Konfliktes auf Grundlage unterschiedlicher Forschungsprogramme begreifen. Damit ist ein erstes Ziel dieser Untersuchung, diese Paradigmen des Konfliktes analytisch zu fassen, genannt.

Imre Lakatos differenziert Paradigmen in seiner »Methodologie der Forschungsprogramme« zwischen einem harten theoretischen Kern, in dem die zentralen Aussagen einer Theorie zusammengefasst sind, und der diesen Kern umgebenden weichen Hülle, die aus spezifischen Aussagen gebildet wird.⁶ Stegmüller unterscheidet dagegen einerseits Basiselemente von Theorienetzen und andererseits spezielle Theorieelemente.⁷

⁴ Vgl. Kuhn (1962), S. 58.

⁵ Ebd., S. 41

⁶ Vgl. Lakatos (1974), S. 129-134.

⁷ Vgl. Stegmüller (1986), S. 103 ff.

Diese Unterscheidungen sind dahingehend zu verstehen, dass eine deskriptive Theorie aus einer Basis bzw. einem Kern mit einer allgemein geringen Anzahl fundamentaler Aussagen bzw. Grundprinzipien besteht. Die umgebende Hülle dagegen setzt sich aus einer sehr umfangreichen und im Laufe der Zeit höchst veränderlichen Menge spezieller Aussagen und Hypothesen zusammen. Der Kern kann dabei über längere Entwicklungsphasen hinweg nahezu unverändert bleiben, wogegen die umgebende Hülle ständiger Veränderung unterworfen ist. Sie wirkt vielfach als Schutzschild oder »Immunisierungsmechanismus«⁸ gegen Angriffe und Kritik. Das bedeutet für die vorliegende Untersuchung, dass wesentliche Aspekte der Konfliktparadigmen über die Zeit einen Bedeutungswandel erfahren haben können.

Eine ähnlich analytische Vorgehensweise stammt aus der modernen Social Choice Theorie, wie sie der indische Nobelpreisträger Amartya Sen entwickelt hat. Wesentlicher Bestandteil normativer Theorien ist nach Sen die Informationsbasis (informational basis). Darunter ist das Set von Informationen zu verstehen, auf dessen Grundlage Theorien mit Hilfe eines spezifischen Kriteriums Werturteile bilden. Die Informationsbasis einer Theorie lässt sich dadurch charakterisieren, welche Informationen darin explizit Berücksichtigung finden und welche Informationen implizit ausgeschlossen werden.⁹ Ausgeschlossene Informationen haben keinen Einfluss auf Werturteile. Sie liegen grundsätzlich außerhalb der Bewertung. Unter diesem Aspekt ist die Güte einer Theorie besonders vor dem Hintergrund ihrer informationellen Basis zu sehen. Es wird daher in erster Linie darum gehen, den Theoriekern der Konfliktparadigmen freizulegen. Damit verbunden sind die normativen Forderungen zur Konfliktlösung, die gleichsam in diesen Kernaussagen enthalten sind.

III. Fragestellung– Ziel der Arbeit– Struktureller Aufbau

In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass prinzipiell drei Paradigmen zu menschlichen Konflikten vorliegen. Die Grundthese dieser Arbeit geht davon aus, dass prinzipiell drei Konfliktparadigmen vorliegen, die zunächst dargestellt und anschließend in ihren ethischen Implikationen diskutiert werden. Dabei geht es um eine Typologisierung der wichtigsten Paradigmen der Konflikt-Theorie. Es wird die These aufgestellt, dass sich die Konflikttheorie auf drei Paradigmen reduzieren lässt, die in der Arbeit herausgearbeitet und in ihren ethischen Grundannahmen kritisch diskutiert werden. Im letzten Teil der Arbeit soll auf Grundlage dieser Kritik wichtige Elemente einer Konfliktethik erarbeitet werden.

In Kapitel 1 wird die These untersucht, dass die Rational Choice Theorie ein grundlegendes und allgemeines Verständnis von Konflikten nicht nur erlaubt, sondern auch normativ konstituiert. Paradigmatisch für die Rational Choice Theorie steht der »homo

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Sen (1992), Kap. 5.1; vgl. Sen (2002), S. 73 ff.; meiner Ansicht nach lassen sich hier auch Parallelen zu Wolfgang Stegmüllers strukturalistischen Theoriekonzept (Theoriekern und Extension) ziehen, vgl. Stegmüller (1980).

oeconomicus«, ein egoistisch motivierter und ausschließlich zweckrationaler Akteur.¹⁰ Die Idee des individuellen Nutzenmaximierers findet sich schon bei Thukydides, Thomas Hobbes sowie Niccoló Machiavelli und beschreibt ein essentielles Motiv für Konflikt und Krieg, woraus sich nicht nur Erklärungen sondern auch Prognosen für Konfliktentwicklungen abgeben lassen.¹¹ Trotz einiger Unterschiede in ihren theoretischen Begründungen und praktischen Ausführungen der genannten Autoren sind aus meiner Sicht die rationalistischen Grundannahmen konstant. Sie bilden ein in sich geschlossenes (exogenes)¹² Modell, welches daher als ein eigenständiges Konfliktparadigma aufgefasst werden kann. Aus dieser Analyse leitet sich ein spezifischer Konfliktbegriff ab: Konflikt stellt ein handlungstheoretisches Konzept dar, welches als kollektive Aktion von mindestens zwei oder mehreren Akteuren verstanden wird. Die subjektive, individuelle Handlung wird durch die synchrone Handlung der beiden Akteure Teil einer kollektiven Handlung, in diesem Fall Defektion. Es ist dabei nicht immer klar, ob die Entscheidung »defektieren« kausal immer zum Konflikt führt. Es ist auch denkbar, dass gar keine Interaktion zustande kommt. Klar ist aber, dass der Konfliktbegriff allgemein eine spezifische kollektive Handlung von Akteuren bezeichnet. Diese spezifische kollektive Handlung ist gegensätzlich zum Kooperationsbegriff zu verstehen. Beide Handlungen schließen sich zeitpunktbezogen kategorisch gegenseitig aus. Die ethischen Implikationen dieses Paradigmas beschränken sich auf konsequentialistische Forderungen und sind in ihren Konfliktlösungen in weiten Bereichen schlicht nutzenmaximierend und in ihrer ausschließlich konsequentialistischen Prägung nicht unproblematisch. Die Diskussion wird sich insbesondere mit diesem Sachverhalt beschäftigen.

Das zweite Konfliktparadigma (Kapitel 2) kann man grob unter dem »Etikett« des homo sociologicus verorten. Im Gegensatz zum Rational Choice Paradigma, welches Rationalität vorrangig als Optimierung der je individuellen Interessenslage versteht, wird Rationalität in der Konzeption des homo sociologicus weiter gefasst. Der Mensch als Akteur ist von vorn herein eingebettet in vielfache gesellschaftliche Strukturen, Gruppenzugehörigkeiten, Identitäten, Rollen und Herrschaftsverhältnisse. Daraus ergibt sich ein Rationalitätsverständnis, welches zwar das Movens der je individuellen »Nutzenmaximierung« nicht leugnet, aber den Inhalt der zugrundeliegenden Präferenzen nicht auf das Eigeninteresse beschränkt, sondern auch weitere Komponenten wie Normen, Werte und soziale Konditionierung als Gegenstand rationaler Entscheidung berücksichtigt. Im Modell des homo sociologicus sind solche Präferenzen dabei nicht exogen gegeben, sondern bilden sich auch endogen (über die Zeit) heraus. Im Kontrast zur Rational Choice Theorie könnte man dieses Modell nicht als statisch sondern als dynamisch bezeichnen, wandelbar in Abhängigkeit der Komponenten, die man methodisch heranzieht. In diesem Zusammenhang sind vor allem soziologische Ansätze zu nennen, die auf Basis dieses Programms eigenständige Konflikttheorien entwickeln. Daher werden die Grundannahmen und normativen Implikationen hier Gegenstand der Untersuchung sein. Analog zum rationalistischen Konfliktbegriff, verstanden als eine kollektive menschliche Handlung, ist

¹⁰ Vgl. Sen (1977): »Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory, in: *Philosophy and Public Affairs* Bd. 6, S. 317-344

¹¹ Vgl. Realismus Morgenthau (1963).

¹² Vgl. Elster (1982).

auch dieser Konfliktbegriff zu konfigurieren. In diesem Fall sind die Akteure jedoch eingebunden in spezifische Normen- und Wertesysteme. Außerdem ist hier eine kollektive, d.h. synchron laufende Handlung mit mindestens zwei Akteuren Bestandteil des Begriffs. Somit ist dieser Konfliktbegriff inhaltlich eine kulturalistische Konzeption und im Prinzip anti-universalistisch. Dieser Befund entspricht auch den Konfliktethiken dieses Paradigmas. Sie bieten eine große Bandbreite von Konfliktlösungsstrategien an, deren größte gemeinsame Schwäche ihre fehlende universelle Einbettung in Fragen der Gerechtigkeit darstellt.

Das dritte Konfliktparadigma (Kapitel 3) zeichnet sich dadurch aus, dass prinzipiell wenige Grundannahmen herangezogen und auf dieser Basis bis ins äußerste Extrem auf das Politische übertragen werden. Man kann in der Tat Zweifel einwenden, ob es sich hier überhaupt um ein geschlossenes Paradigma handelt. Es sind keine gemeinsamen Ideen, Begrifflichkeiten oder Theorietraditionen im Rahmen eines oder mehrerer Forschungsprogramme vorhanden. Auch wird hier nicht von einem bestimmten Rationalitätsverständnis ausgegangen. Allgemein geht es dabei um universelle moralische Wahrheiten. Ihre Übersteigerung erfahren sie in Form von Utopien und Ideologien. Hanna Arendt bezeichnet sie als Bestandteil »totalitäre Herrschaft«, Eric Voegelin dagegen als »politische Religionen«. Nach dieser Definition fallen beispielsweise der Kommunismus, der Faschismus und auch der radikal-fundamentalistische Islamismus unter dieses Paradigma. Es wäre allerdings eine verkürzte Annahme die genannten Ideologien allein diesem Paradigma zu zuordnen. Materielle Interessen, kulturelle Normen und Werte können ebenso eine Rolle spielen. Abgesehen davon können auch andere Weltanschauungen »ideologisch übersteigert« werden, wie etwa die Religion oder aber auch die liberale Demokratie.¹³ So beziehen sich amerikanische Neokonservative bei ihrer Forderung nach militärischen Interventionen explizit auf universelle Werte der Freiheit und Demokratie. Die These, die in diesem Zusammenhang vertreten wird, geht davon aus, dass universelle Wahrheitsansprüche an sich noch nicht zu Konflikten führen. Dies ist erst der Fall, wenn ein »Interventionsrecht« aus ihnen ableitet wird. Dieses Phänomen kann man unter dem Begriff des »Fundamentalismus Fehlschlusses der moralischen Wahrheit« subsumieren.¹⁴ Trifft diese Beschreibung für eine bestimmte Weltanschauung zu, befindet man sich sehr schnell in der von Carl Schmitt beschriebenen Freund-Feind-Beziehung.¹⁵ Aus diesem Grund ist dieses Paradigma für viele Konflikte und Kriege maßgeblich, wie etwa die Kreuzzüge des Mittelalters, die europäischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die Weltkriege des 20. Jahrhundert, der Irakkrieg des Jahres 2003 (»Achse des Bösen«) und das islamische Kalifat (IS) im Jahr 2014. Die Freund-Feind-Beziehung charakterisiert auch den Konfliktbegriff in den anderen Paradigmen, aber in diesem Paradigma umfasst dieser weit mehr als materielle Existenz und Vorteilskalkül bzw. kulturelle Werte. Die normativen

¹³ Vgl. Müller (2004).

¹⁴ Vgl. Nida-Rümelin (1997),

¹⁵ Vgl. Schmitt (1963).

Forderungen dieser Wahrheitsansprüche sind substantiell und absolut.¹⁶ Damit wird die Hauptproblematik dieses Paradigmas klar.

Neben den genannten Paradigmen könnte weitere Aspekte angeführt werden, wie z.B. psychologische Gesichtspunkte oder triebhafte Neigungen. Dies sind sicher wichtige Gründe und Erklärungen. Auch soziobiologische Ansätze könnten in diesem Kontext angeführt werden.¹⁷ Die angeführten Beispiele – es wird noch weitere geben – bilden meines Erachtens jedoch kein Konfliktparadigma, da man nur bedingt (oder gar nicht) von Normativität in diesem Zusammenhang sprechen kann.

Während die ersten Kapitel der Analyse der drei grundlegenden Konfliktparadigmen dienen, widmet sich das vierte Kapitel der Konfliktethik. Alle drei genannten Paradigmen führen unterschiedliche Bewertungen hinsichtlich von Konflikten an und fordern unterschiedliche Konfliktlösungen. Es wird die These vertreten, dass alle drei paradigmatischen normativen Handlungsempfehlungen einem spezifischen Verständnis von Konflikten geschuldet sind und in ihren ethischen Forderungen nicht überzeugen. Ausstehend bleibt die Konfigurierung einer konstruktiven Konfliktethik, die aufgezeigte Lücken und Defizite füllen soll, um einen kohärenten Umgang mit Konflikten zu ermöglichen. Meine These geht nun einen Schritt weiter und besteht darin, dass eine adäquate Konfliktethik nicht ohne Bezug zu Fragen der Gerechtigkeit auskommen kann. Dabei reicht es nicht aus, den Konfliktbegriff mit dem der Gerechtigkeit zu verknüpfen, sondern es verlangt vielmehr nach einer substantiellen Konzeption der Gerechtigkeit. Diese soll ihr Begründungsprogramm weniger von wechselseitigen Vorteilserwägungen (mutual advantage) herleiten, sondern von Unparteilichkeitserwägungen (impartiality) ausgehen. Allerdings kann dieser Ansatz nur als Orientierung dienen, und wird keinesfalls allen praktischen Erfahrungen bezüglich von Konflikten gerecht werden können, da diese immer kontextbezogen auftreten und nicht mehr genuiner Bestandteil philosophischer Untersuchungen sind. Solche kontextbezogenen Fragen fallen in den Bereich der Politik bzw. der empirischen Forschung.

Die Argumentation im vierten Kapitel orientiert sich zunächst an grundlegenden Überlegungen zur Gerechtigkeit. Prinzipiell muss eine Konflikttheorie, die sowohl substantiell als auch umfassend sein will, von den universellen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ausgehen. Die aus meiner Sicht überzeugendste Konzeption bietet dazu die Philosophie Immanuel Kants (4.1). Seine Definition von Moralität steht dabei in einem engen Verhältnis von Freiheit und Gleichheit. Charakteristisch sind dabei die konstitutive Verbindung beider Normen und ihr enger Bezug mit dem sittlichen Handeln des Menschen, welches eingebettet ist in ein klares Verständnis deontologischer Normativität. Bei Kant gründet die Idee der gleichen Freiheit auf einem Konzept gegenseitiger Verpflichtungen. Er ist der erste Vertreter, der diese Idee kategorisch von einem Prinzip wechselseitiger Rechtfertigung abhängig macht. Damit wird der argumentative Rahmen geliefert, innerhalb dessen Menschen die Richtigkeit ihres Handelns und ihrer Institutionen beurteilen können.

Eine weitere Komponente knüpft (4.2) an die aristotelische Ethik an. Beispielsweise sucht Amartya Sen das integrative aristotelische Konzept von Ethik, Politik und Ökonomie

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Wilson (1975).

auf seinen capability-Ansatz zu übertragen, um formalen Modellen und Menschenbildern der neoklassischen Wirtschaftswissenschaften kritisch zu begegnen. Eine ähnliche Intention liegt auch meinen Ausführungen zugrunde. Bezüge zu tugendethischen Positionen machen vor allem in Hinblick auf das Toleranzgebot, dem Gewaltverzicht und humanitären Hilfspflichten Sinn. Diese sollen jedoch weniger auf eine partikuläre Gemeinschaft, sondern im Rahmen eines universellen Ethos begründet sein. Ich argumentiere hier für einen starken Bürgerbegriff, der nicht so substantiell wie der kommunitaristische definiert ist, aber stärker als in vielen liberalen Konzeptionen. Es bedarf, so die These, demokratischer Grundeinstellungen gesetzestreuer und gerechter Bürger, um überhaupt zu einem gewaltfreien Umgang mit Konflikten zu gelangen.

Wesentlich ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Toleranz (4.3). In Anlehnung an Rainer Forst wird die These vertreten, dass Toleranz Konflikte zwar nicht lösen, aber diese mindestens einhegen und entschärfen kann. Für Konfliktlösungen geht es zunächst um die Vermeidung von gewaltsamen Mitteln. Ziel muss eine friedliche Konfliktkultur bzw. Konfliktaustragungskultur sein, welche vom fundamentalen Achtungsanspruch autonomer Personen ausgeht, ausgestattet mit gleicher Würde und gleichen Rechten. Eine friedliche Koexistenz, so das Versprechen der Toleranz, sei im Dissens prinzipiell möglich.¹⁸ Das Problem ist, dass Toleranz dabei selbst im Konflikt steht, so Forst. Sie ist im Zweifel in kontextbezogenen Konflikten selbst Partei, wobei ihre normativen Strukturen möglichst unparteilich sein sollen. Wo Grundrechte anderer mit Gewalt verletzt bzw. deren Legitimität grundsätzlich verneint wird, sind die Bürger und das Recht dazu aufgerufen, diese Grundrechte zu verteidigen.

Die Untersuchung leitet in (4.4) über zu der problembehafteten Beziehung zwischen Herrschaft, Konflikt und Frieden. In der kantischen Friedensschrift wird dazu ein Zusammenhang zwischen der staatlichen Herrschaftsordnung und dem Außenverhalten einer politischen Einheit hergestellt: »Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate sollte republikanisch sein« und »das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein«.¹⁹ Der Zusammenhang von Frieden und Herrschaft stellt allgemein ein Spannungsverhältnis dar, welches in der republikanischen Gleichverteilung der Mitbestimmung und Freiheit aufzulösen gesucht wird. Kant sucht in seiner Friedensschrift Konflikte im Rahmen von abgestuften Rechtsverhältnissen (Bürgerliche Verfassung, Völkerrecht) zu kanalisieren. Eine umfassende Friedenslehre, so Kant, bedarf der rechtlichen Regelung, die in Form der republikanischen Verfassung ihren Ausdruck findet. Die republikanische Volkssouveränität beugt gewaltsamen Angriffskriegen vor, wenn die Bürger eines Staates partizipativ und gleichberechtigt an der Entscheidung beteiligt sind, weil sie die Kosten des Krieges selbst zu tragen haben. In diesen Zusammenhang ist auch die mittlerweile allgemein anerkannte Tatsache hinzuweisen, dass Demokratien gegeneinander keine Kriege führen. Allerdings sind Demokratien oft in bewaffnete Konflikte mit Nicht-Demokratien involviert, womit die Idee des demokratischen Friedens

¹⁸ Vgl. Forst (2003).

¹⁹ Vgl. Kant [1795].

einen problematischen Aspekt beinhaltet. Amartya Sen ergänzt die These um die soziale Komponente, dass es bisher in keiner Demokratie zu einer Hungersnot gekommen ist.²⁰

In (4.5) wird die Frage nach dem gerechten Krieg und legitimer Gewaltanwendung bearbeitet. In Anlehnung an Michael Walzers »Idee des gerechten Krieges« sind auch im Krieg einschränkende Konzeptionen universeller Geltung vorherrschend (ius ad bellum, ius in bello).²¹ Verteidigungskriege gegen äußere Aggressoren sind vor diesem Hintergrund moralisch und völkerrechtlich weitgehend unbedenklich. Schwieriger ist dagegen die Frage nach der Legitimität von militärischen Interventionen zu beantworten, wenn einerseits ein Genozid stattfindet, aber zu dessen Verhinderung massiv in staatliche Hoheitsrechte bzw. nationale Souveränität eingegriffen werden muss. Der Einsatz von militärischer Gewalt zur Beendigung von Massakern erscheint nach Michael Walzers »Idee des gerechten Krieges« berechtigt.

Die bisherigen Ausführungen stellen schließlich die Frage nach einer Grundlegung und rationalen Systematisierung einer Konfliktethik. Diese sollte sich auszeichnen durch eine erfolgreiche Synthese der unterschiedlichen ethischen Positionen. Aus diesem Grund orientiert sich diese Arbeit in (4.6) an der Konzeption der strukturellen Rationalität von Julian Nida-Rümelin. Dieses spezifische Rationalitätsverständnis zeichnet sich dadurch aus, dass Entscheidungen nicht punktuell getroffen, sondern eingebettet sind in umfassende Strukturen, welche Personen zum Teil auch bewusst wählen können. Der Anspruch struktureller Rationalität besteht unter anderem darin, die hohe Komplexität der Entscheidungsfindung darzustellen, angefangen von konativen Wünschen, deskriptiven und normativen Überzeugungen zu wohlerwogenen Entscheidungen, welche im besten Fall zu echter Kommunikation und Kooperation führen. Ebenso wichtig ist die Tatsache, dass strukturelle Rationalität eine Form der Theoriesubsumption darstellt. Konflikt ist in dieser Konzeption als ein Versagen rationaler Entscheidungen (weil punktuell optimiert) zu verstehen.

Vor diesem Hintergrund besteht das Ziel dieser Arbeit in der systematischen und kritischen Konfigurierung der drei wichtigsten Paradigmen der Konflikt-Theorie. Ausgehend von den Ergebnissen werden wichtige Elemente einer Ethik des Konflikts entwickelt.

²⁰ Vgl. Sen (1998).

²¹ Vgl. Walzer (1983), S. 6.

1 Konfliktparadigma (I): Rational Choice Theorie

Diesem Kapitel liegt die These zugrunde, dass die Rational Choice Theorie ein grundlegendes Verständnis von Konflikten nicht nur erlaubt, sondern darüber hinaus normativ konstituiert. Paradigmatisch für die Rational Choice Theorie steht der »homo oeconomicus«, ein egoistisch motivierter und ausschließlich zweckrationaler Akteur.²² Die Idee des individuellen Nutzenmaximierers findet sich schon bei Thukydides, Thomas Hobbes sowie Machiavelli und beschreibt ein essentielles Motiv für Konflikt und Krieg, woraus sich nicht nur Erklärungen sondern auch Prognosen für Konfliktentwicklungen abgeben lassen. Trotz einiger Unterschiede in ihren theoretischen Begründungen und praktischen Ausführungen der genannten Autoren sind aus meiner Sicht die rationalistischen Grundannahmen konstant. Sie bilden ein in sich geschlossenes (exogenes)²³ Modell, welches als ein eigenständiges Konfliktparadigma aufgefasst werden kann. Ohne an dieser Stelle bereits eine normative Wertung abzugeben und die Theorie zu diskutieren, möchte ich im Folgenden den theoretischen Kern freilegen und die implizierten Grundannahmen in Bezug auf Konflikte analytisch fassen.

Der erste Punkt (1.1) reflektiert dabei die moderne Entscheidungstheorie im Sinne des Rational Choice Paradigmas. Es wird zunächst die individuelle Entscheidungsfindung diskutiert und davon ausgehend der moderne Nutzenbegriff (verstanden als individuelle Präferenzbefriedigung) und das individuelle Risiko kalkuliert. In (1.2) liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf der Interaktionsbeziehung zwischen Akteuren im Rahmen des Gefangenendilemmas. Thomas Schellings »Focal Points«-Theorie wird in Bezug auf Konflikte hierbei maßgeblich sein. Diese Ausführungen leiten über in (1.3) einen formalen Konfliktbegriff (verstanden als kollektive Handlung), welcher im Laufe dieser Arbeit paradigmatisch für die Rational Choice Theorie stehen soll. Schließlich weisen (1.4) die rationalen Grundannahmen der Rational Choice Theorie auf eine bestimmte Auffassung und Strategie der Konfliktlösung hin, welche exemplarisch an drei »Ethiken«, a) dem Realismus (Morgenthau), b) Moral aus Interesse (Gauthier) und c) dem Utilitarismus veranschaulicht werden sollen. Die normativen Forderungen dieser Ethiken stimmen insofern überein, als dass alle drei im Kern *konsequentialistisch* argumentierten - so die These dieser Untersuchung. Die diskutierten Konfliktethiken laufen im Prinzip auf eine konsequente Interessensmaximierung der Konfliktparteien hinaus. Je nach Ansatz führen konvergente Interessen und Verhandlungen auf einen Ausgleich hin bzw. werden summiert. Somit scheint für den nicht einheitlichen Begriff des Interesses bzw. Präferenz eine konvergente Maximierung der beteiligten Akteure die adäquate Konfliktlösungsstrategie zu sein. Ohne Zweifel ist dies eine reduktionistische Strategie, die den vielfältigen Formen menschlicher Konflikte, vor allem im nichtmessbaren Bereich materieller Güter wie z.B. ganz allgemein der Kultur und Moral, nicht entsprechen kann. Das Paradigma ist eine Verkürzung komplexer sozialer Beziehungen, die analytisch unzureichend ist und darüber hinaus sich

²² Vgl. Sen (1977).

²³ Vgl. Elster (1982).

in ihrer moralischen Implikation hinsichtlich von Konfliktlösungen als mindestens problematisch erweist.

1.1 Entscheidung

Kennzeichnend für das vorliegende Paradigma ist ein methodologischer Individualismus. Individuen treffen für ihre jeweiligen Handlungen Entscheidungen. In der Konsequenz bedeutet dies, dass Individuen sich bei einer Wahl zwischen Kooperation und Konflikt zwischen zwei alternativen Handlungsmöglichkeiten auswählen müssen. Aus diesem Grund ist die intentionale Entscheidungsfindung elementarer Bestandteil des Konfliktbegriffs. Das rationalistische Paradigma beinhaltet eine spezifische Konzeption praktischer Rationalität, wesentlich gekennzeichnet ist durch verschiedene Grundbegriffe und Entscheidungsprinzipien. Im Folgenden wird daher das Grundmodell der klassischen Entscheidungstheorie diskutiert, welche vor allem auf die Begriffe der Präferenzen, »Nutzen« und Risiko eingehen wird. Diese sind widerkehrende Größen, die die gesamte disziplinäre Matrix zum Konflikt maßgeblich definiert.²⁴

Die Frage nach der »richtigen« Entscheidung in einer gegebenen Situation zu kooperieren oder in einen Konflikt mit anderen Personen zu treten ist für jedes Individuum essentiell.²⁵ Die »Teilnahme« an einem Konflikt muss in der Regel erst (individuell oder kollektiv) bewusst rational entschieden werden. Geschieht dies nicht, sprechen wir von einer nicht nachvollziehbaren Entscheidung, welche in den Bereich der Irrationalität fallen würde. Nach dem Modell der klassischen Entscheidungstheorie ergeben sich Konflikte nicht notwendigerweise kausal aus entgegengesetzten Interessen, Wünschen oder Präferenzen. Zwar wird es wohl immer Situationen geben, in denen Konflikte unvorhergesehen auftreten, ohne dass jemand diese vorher tatsächlich beabsichtigt hat. Rückblickend lässt sich jedoch die Auffassung vertreten, dass eine alternative Handlungsentscheidung klüger gewesen wäre, die den Konflikt verhindert hätte. Eine andere Entscheidung wäre *objektiv* besser gewesen als diejenige, die wir in der fraglichen Situation getroffen haben.²⁶

Es braucht daher klare Kriterien, nach denen Personen ihre Entscheidungen richten. Im Allgemeinen begründen Personen ihre Handlungen mit konkreten Zielen, die diesen zugrunde liegen. Aufgrund dieser wägen sie die in Frage kommenden Mittel zur Realisierung ab. Der Kern dieses Paradigmas besteht in der These, dass eine Person P genau dann eine rationale Handlung ausführt, wenn sie aus der Perspektive von P die Ziele von P in bestmöglicher Weise optimiert.²⁷ Stellen wir uns folgendes Beispiel vor: Ein General eines fiktiven südamerikanischen Landes zur Zeit des Kalten Krieges wünschte sein Land vor der Diktatur des Kommunismus zu bewahren. Starke Kräfte in seinem Land, die

²⁴ Nida-Rümelin/Schmid (2000). Die folgende Argumentation ist im Wesentlichen von Nida-Rümelin/Schmid übernommen

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

demokratisch gewählt wurden, bereiten einen sozialistischen Umbau der Gesellschaft vor. Der General sieht sich zudem massiven Forderungen einer der beiden dominierenden Großmächte konfrontiert, die gewählte Regierung mit Hilfe seiner Truppen abzulösen. Wir wollen nun annehmen, dass der General in dieser Situation zwei Möglichkeiten *m1* und *m2* hat zu handeln²⁸:

- m1*: Gewählte kommunistische Regierung von der Macht putschen oder Status quo
- m2*: Nicht eingreifen

Es wird weiterhin davon ausgegangen, dass die hauptsächlich relevanten Unterschiede, die sich für die Konsequenzen der Entscheidung des Generals ergeben, von seiner Befürchtung abhängen, der Kommunismus könne in seinem Land vorherrschen oder nicht. Nehmen wir weiter an, dass einflussreiche Kreise dieses fiktiven südamerikanischen Landes und auch der genannten Großmacht einen Dominoeffekt befürchten, der von einer möglichen kommunistischen Herrschaft in dem besagten Land ausgehen könnte. Die mögliche Vorherrschaft des Kommunismus hätte die schlimmsten Konsequenzen für die Bevölkerung. Es ist nun fraglich, inwieweit ein Militärputsch seitens des Generals durchführbar ist. Ein Militärputsch könnte einen blutigen Bürgerkrieg nach sich ziehen, welcher die andere Großmacht des Kalten Krieges auf den Plan ruft und dessen Ziele durchkreuzen könnte. Setzt man diese rudimentären Annahmen voraus, lässt sich folgende Matrix erstellen:

Tabelle 1: Konsequenzenmatrix :Militärputsch

	Kommunismus	kein Kommunismus
<i>m1</i>	Bewahrung der Freiheit	Status quo
<i>m2</i>	Weltherrschaft des Kommunismus	Status quo

Wie sollte sich der General rational entscheiden? Die Entscheidung für die beste Handlung hängt davon ab, wie die möglichen Konsequenzen bewertet werden. Aus Sicht des Generals ist klar, dass die Bewahrung der Freiheit ein besseres Ergebnis ist als Weltherrschaft des Kommunismus. Werden diese Präferenzen vorausgesetzt kann man folgendes Argument zugunsten der Möglichkeit *m1* anführen:

²⁸ Vgl. Nida-Rümelin/Schmid (2000). Die folgende Argumentation ist im Wesentlichen von Nida-Rümelin/Schmid übernommen.

1. Es gibt entweder Kommunismus (Bürgerkrieg) oder nicht.
2. Wenn Kommunismus kommt ist *m1* besser als *m2*.
3. Folglich sollte besser geputzt werden.

Dieses Argument beinhaltet die Entscheidungsregel des Dominanzprinzips.²⁹ Dieses Prinzip besagt, dass vernünftigerweise diejenige Handlung zu wählen ist, deren Konsequenzen unter allen Umständen besser sind, als die aller anderen möglichen Alternativen. *Ceteris Paribus* ist *m1* aus Sicht des Generals die zu wählende Handlung. Die Entscheidungsregel schreibt diesem den Eintritt in einen Konflikt mit anderen Regierungen vor. Das Dominanzprinzip erscheint an diesem Beispiel plausibel. Die Frage, welche Konsequenzen für den Entscheider die besten sind, erscheint zwar am genannten Beispiel einleuchtend zu sein, aber eben nur im besagten Kontext.³⁰ Die Entscheidung des Generals würde man allgemein nicht unbedingt als moralisch bezeichnen. Ebenfalls könnte man Bedenken seitens seiner Bewertung und seines Interesses einwenden sowie seine Risikoabschätzung hinsichtlich eines Bürgerkrieges hinterfragen. Aber um solche Überlegungen vornehmen zu können, braucht es jedoch weit umfangreichere theoretische Grundlagen, welche über die an dieser Stelle vorgenommenen Prämissen hinausgehen.³¹

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, die Kriterien, welche die Bewertung einer Konsequenz bestimmen, genauer zu erfassen. Das Dominanzprinzip wurde genannt, weiterhin sind in diesem Zusammenhang auch die Begriffe des »Nutzens«, der »Präferenz« und des »Risikos« ausschlaggebend. Die Entscheidungstheorie des Rational Choice abstrahiert vom Nutzenbegriff, der genauer betrachtet werden muss, auf die individuelle Präferenzordnung einer Person über alle zu erwartenden Konsequenzen einer Handlung. Die Entscheidungstheorie fordert dabei eine Rangordnung der individuellen Präferenzen, welche der jeweilige Akteur heranzieht um die Konsequenzen seiner Entscheidungen überhaupt korrekt im Sinne der nutzenbasierten Wertetheorie einzuschätzen.³² Es handelt sich hierbei um die subjektiven Präferenzen eines Individuums, welches die Wahrscheinlichkeit abschätzt, die ein Gelingen einer Handlung bewertet. Informationen zu Wahrscheinlichkeiten sind dabei Alltagssituation zugänglich, wenn auch nicht immer vollständig.³³ Wir haben es angesichts dieser Begriffe mit einer reichhaltigen Ontologie zu tun, welche Präferenz, Nutzen, Unwissenheit, subjektive Wahrscheinlichkeit und Handlung umfasst. Es gilt nun, diese Begriffe anhand eine kurzen Axiomatik darzustellen und in Hinblick auf den Konfliktbegriff zu problematisieren.

²⁹ Ebd., S. 14.

³⁰ Ebd., S. 15.

³¹ Ebd., S. 17.

³² Ebd., S. 19.

³³ Ebd., S. 21.

1.1.1 Präferenz

Den bisherigen Annahmen des Dominanzprinzips und der Definition einer subjektiven Wahrscheinlichkeit muss ein Kriterium zur Aussage über die Stärke und Gewichtung subjektiver Präferenzen hinzugefügt werden, um überhaupt sinnvolle Bewertungen vornehmen zu können. Rational Choice beruft sich dabei auf das Bayessche Kriterium³⁴ als Entscheidungsrahmen. Dieses Prinzip besagt, dass eine subjektive Wahrscheinlichkeitsfunktion über die Menge an »Umständen« möglich ist, welche präzise Informationen darüber liefert, für wie wahrscheinlich der Handelnde das Eintreten jedes relevanten Umstandes hält.³⁵ Dies ist eine wichtige Forderung wie wir weiter unten noch sehen werden. Es deutet bereits auf eine subjektive Risikoabschätzung hinsichtlich negativer Konsequenzen hin. Das Kriterium besagt außerdem, dass eine gegebene Nutzenfunktion besteht, die jeder Konsequenz eine (reelle) Zahl zuordnet, die die subjektive Bewertung dieser Konsequenzen ausdrückt. Diese beiden zusätzlichen Bedingungen erlauben es, für jede Handlung den »Nutzenerwartungswert« zu ermitteln.³⁶ Nach dieser Darstellung ist folglich die Handlung zu wählen, welche den höchsten Nutzenerwartungswert aufweist. Wünsche können alles Denkbare beinhalten, es geht prinzipiell um eine realistische Einschätzung möglicher Ereignisse. Dieses Verfahren verspricht, alle Handlungen in eine hierarchische Reihenfolge zu bringen. Die Handlungsoptionen werden in die Reihenfolge ihrer Nutzenerwartungswerte angeordnet.³⁷

Das Bayessche Entscheidungskriterium fordert, Handlungen aufgrund der Nutzenerwartungswerte zu bestimmen, und daher müssen diese erst für die einzelnen Handlungen berechnet werden. Dieser berechnet sich dann als die Summe des mit den jeweiligen Wahrscheinlichkeiten gewichteten Nutzenwerts der möglichen Konsequenzen einer Handlung.³⁸ Das heißt, der Akteur schätzt in einer gegebenen Situation mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit ein, wie hoch sein Nutzen (im Durchschnitt) wahrscheinlich ausfallen wird und ordnet diesen in eine bestimmte Reihenfolge in Abgleich mit anderen möglichen Handlungen ordinal ein.³⁹ Die formalen Details dieser Argumentation sollen an dieser Stelle nicht weiter interessieren. Ausschlaggebend ist nur, dass Handlungen damit allgemein als Funktionen repräsentiert werden können, die unter gewissen Umständen bzw. Bedingungen bestimmte Konsequenzen haben. Die nach dem Bayesschen Kriterium rationale Handlung ist dann diejenige, welche den Erwartungswert des subjektiven Nutzens maximiert.⁴⁰ Rationalität individueller Entscheidungen weist daher zwei Merkmale auf: die subjektiven Wünsche (d.h. Ziele) und die Meinung bzw. Ansicht darüber, wie wahrscheinlich diese zu erreichen sind. Nach den bisherigen Ausführungen dürfen alle

³⁴ Vgl. Bayes (1763): »An Essay towards solving a Problem in the Doctrine of Chances«.

³⁵ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 19.

³⁶ Ebd., S. 21.

³⁷ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 20 ff.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 22.

⁴⁰ Ebd., S. 24.

Mittel eingesetzt werden, die die betroffene Person für angemessen hält. Mögliche Konflikte mit anderen Personen sind in diesem Entscheidungsverfahren noch nicht berücksichtigt. Diese beiden propositionalen Einstellungen – der des Wünschens und der des Für-Möglich-Haltens, entsprechen im Bayesschen Kriterium die Wünschbarkeits,- bzw. Wahrscheinlichkeitsfunktion.⁴¹ Man könnte argumentieren, dass objektive Handlungsgründe als Erklärung für menschliches Handeln im Rahmen des Bayesschen Kriteriums nicht erfasst werden können. Es sind ja vor allem subjektive Wünsche und Konsequenzen in Verbindung mit subjektiven Wahrscheinlichkeiten, welche nach dieser rationalen Theorie ausschlaggebend sind.⁴² Darüber hinaus müssen Präferenzen noch die Kriterien der Transitivität, der Reflexivität und der Vollständigkeit enthalten.

Ein wichtiger Einwand in diesem Zusammenhang ist die Frage des endogenen Präferenzwandels unter der Bedingung sozialer Konditionierung.⁴³ Die Argumentation besteht darin, dass es empirisch sich tatsächlich so verhält, dass individuelle Präferenzen erst durch Prozesse über die Zeit geformt werden, welche die individuelle Entscheidung bereits vorwegnimmt. Dabei soll an dieser Stelle nicht Argument gesellschaftlicher Sozialisationsprozesse genannt werden. Endogener Präferenzwandel und adaptive Präferenzen sind empirische Einwände gegen den formal präzisen Rahmen der hier vorgestellten Entscheidungstheorie. Amartya Sen und Jon Elster haben bereits auf diese Problematik hingewiesen.⁴⁴ Jon Elster unterscheidet dabei das Phänomen der »Reaktanz«, welche durch eine Menge von möglichen Bedürfnissen geprägt sind, welche der gegenwärtigen Situation entgegenstehen. Beispielsweise der »Wunsch nach dem Verbotenen«, weil es verboten ist. Es handelt sich um adaptive Präferenzen, die jedoch in einem entgegengesetzten Prozess bzw. durch einen Konflikt zustande kommen. Präferenzwandel durch Lernen ist nach Elster ebenfalls eine Form der Adaption, da für einen Akteur aus der Auswahl einer Alternative aus einer Menge von Möglichkeiten mit der er keine oder wenig Erfahrung hat, durch Ausprobieren dazu führen kann, Präferenzen zu ändern und die Alternative als niedriger einstuft, als die Alternativen, die er vorher ausgeschlossen hat. Man kann dies einfach auf den Satz reduzieren: Trial and Error.⁴⁵

In Anlehnung an George Ainslie argumentiert Elster weiterhin, dass Verpflichtung im Ergebnis dazu führen kann, bewusst eine Menge von durchaus wünschbaren Möglichkeiten auszuschließen.⁴⁶ So kann die Entscheidung, niemals Alkohol oder Zigaretten zu konsumieren dazu führen, dass die Person einen äußerst rigiden Charakter entwickelt, der sich prinzipiell gegen jede Art der Freude und Entspannung wendet. Die Verpflichtung führt in diesem Fall dazu, dass adaptive Präferenzen über das ursprünglich angestrebte Ziel

⁴¹ Ebd., S. 25.

⁴² Vgl. Savage (1954).

⁴³ Vgl. Weizsäcker (1971), S. 345-372; Elster (1987), S. 214.

⁴⁴ Vgl. Elster (1987), S. 212. Elster bezieht sich dabei explizit auf Cyert und DeGroot, die den Begriff »adaptive utility« verwenden. Sie meinen damit jedoch eher eine Art des endogenen Präferenzwandels. Vgl. Cyert/DeGroot (1975), S. 223-246; Sen (1977).

⁴⁵ Ebd. S. 214.

⁴⁶ Vgl. Ainslie (1981), S. 215-245.

hinausgehen.⁴⁷ Auch von außen wirkende Einflüsse, wie Manipulation und Abhängigkeit, konfigurieren Präferenzen und bringen Menschen dazu, Dinge zu tun, die ihren ursprünglichen Vorstellungen nicht entsprechen. Unter »Rationalisierung« in Bezug auf adaptive Präferenzen versteht Elster eine Arte der adaptiven Wahrnehmung. Unschöne Erlebnisse werden im Nachhinein schön geredet, Niederlagen in Siege umgedeutet um Frustration und Spannung zu reduzieren.⁴⁸ Wunschdenken und adaptive Präferenzen liegen in diesem Fall eng beieinander und führen zum gleichen Ergebnis. Sen nennt das Beispiel der »cheap tastes«, welche Menschen aufgrund ihrer ökonomischen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten bilden, die im Prinzip auf widrige Lebensumstände zurückzuführen sind. Basale Wünsche können aufgrund von erfahrenem Leid oder Frustration aufgegeben und führen dazu, dass Präferenzen gar nicht mehr das individuelle Wohlergehen abbilden. Denkbar ist auch die gegenteilige Möglichkeit der »expensive tastes«, wie z.B. exotische Geschmäcker, ein teurer Lebenswandel, hoher Status, Prestige etc. lassen dabei ebenso wenige Rückschlüsse auf die tatsächlichen Präferenzen einer Person zu.⁴⁹ Adaptive Präferenzen fallen damit aus der orthodoxen Entscheidungstheorie qua definitionem heraus. Sie stellen damit den ganzen Prozess der rationalen Entscheidungsfindung infrage. Elster untermauert dieses Argument mithilfe von Sen's Ausführungen zum Paretoprinzip:

»x ist gesellschaftlich besser als y dann und nur dann, wenn eine Person x gegenüber y strikt vorzieht und niemand y gegenüber x strikt vorzieht, wogegen die Gesellschaft zwischen x und y »indifferent« ist, wenn jemand x gegenüber y strikt vorzieht und jemand anderes y gegenüber x strikt vorzieht. Auch wenn dieses Prinzip formal eine Rangordnung begründet, ist es als Handlungsanleitung hoffnungslos unangemessen.«⁵⁰

Adaptive Präferenzen scheinen darüber hinaus etwas Kontraintuitives zu beinhalten. Es ist kaum vorstellbar, dass sich Präferenzen mit der Zeit nicht ändern würden. Dies kann geschehen, durch Erfahrung, Lernen etc. Es ist irrational anzunehmen, wenn das Ausprobieren von etwas, von dem man glaubt, man würde es nicht mögen, dazu führt, dass man sich schließlich entscheidet, es doch zu mögen, nicht zu einer Grundlage allgemeiner Entscheidungen zu machen. Die rationalistische Entscheidungstheorie verneint dieses jedoch.⁵¹ Emotionale Verzerrungen, Irrationale Annahmen und sogar selbstschädigende Präferenzen machen deutlich, dass möglicherweise zwischen Präferenzen und aufgeklärten Präferenzen unterschieden werden müsste.

Die Ablesbarkeit von Präferenzen ist grundsätzlich auch ohne Bezugnahme auf adaptive Präferenzen ein Problem. Eine Lösung schlägt der Ansatz der »revealed preferences« vor. Die Idee ist, individuelle Präferenzen auf beobachtbares menschliches Verhalten

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. Elster (1987), S. 224.

⁴⁹ Vgl. Sen (2002), S. 81.

⁵⁰ Vgl. Elster (1987), S. 239.

⁵¹ Ebd., S. 241.

zurückzuführen.⁵² Annahmen von Präferenzen von Personen lassen sich dabei nur über ihre Äußerungen ex post rekonstruieren. In diesem Konzept sind Präferenzen deswegen sozusagen »offengelegt«.⁵³ Hier ist anzumerken, dass eine ex post Beschreibung zwar als Heuristik zulässig ist, aber es bleibt dabei unklar, wie eine entsprechende Orientierung aufgrund dieses Entscheidungsmodells vor der individuellen Entscheidung eine Hilfestellung geben soll.⁵⁴ Man kann dennoch festhalten, dass die Konfigurierung des Präferenzbegriffs vor allem in der Aufgabe besteht, einen bestimmten Typ von Handlungsgründen heraus zustellen.⁵⁵ Es geht letztendlich immer um konsequentialistische Handlungsgründe, gleichwie sie formal präzise begründet sind. Der begriffliche Rahmen ermöglicht die Erfassung bestimmter lebensweltlicher Rechtfertigungsmuster und systematisiert konsequentialistische Handlungen paradigmatisch - in diesem Zusammenhang für Konflikte. Ein weiter gefasstes Verständnis von Handlungsgründen ist zwar denkbar, müsste aber entweder die Informationsbasis erweitern, oder strukturell kohärentistisch argumentieren.⁵⁶ Um konsequentialistische Handlungsgründe vollständig für Konflikte erfassen zu können, sind schließlich die Begriffe des »Nutzens« und des Risikos zu erläutern.

1.1.2 Nutzen

Die Definition des Nutzenbegriffs kann angesichts der zahlreichen Varianten des utilitaristischen Forschungsprogramms äußerst unterschiedlich ausfallen.⁵⁷ Grundsätzlich kann man einen substantiellen und einen formalen bzw. axiomatischen Nutzenbegriff unterscheiden. Substantiell beschreibt die zugrundeliegende Werttheorie des Utilitarismus »Nutzen« dabei als Wohlergehen, und zwar immer in Bezug auf die Konsequenzen einer Handlung. Man versteht unter Handlung ein soziales Ereignis zwischen einem Zustand hin zu einer Konsequenz. Jeremy Bentham versteht den Sinn menschlichen Handelns im Antagonismus von subjektiver Lust (»pleasure«) und subjektiven Leides (»pain«). Diese hedonistisch geprägte Definition umfasst alle möglichen körperlichen und geistigen Zustände einer Person. Der Nutzen resultiert dabei, ausgehend von dem genannten Antagonismus, aus einer positiven »Gefühlsbilanz«.⁵⁸ Bentham glaubte damit ein Kriterium gefunden zu haben, welches Nutzen allgemein messbar und empirisch nachweisbar zu machen erlaubte.⁵⁹ Benthams These geht davon aus, dass für konkrete Handlungen und den damit verbundenen Konsequenzen eine kardinale Nutzenfunktion herleitbar. Diese

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 59.

⁵⁴ Ebd., S. 61.

⁵⁵ Ebd., S. 62.

⁵⁶ Vgl. Sen (2002); Nida-Rümelin (2001)

⁵⁷ Vgl. Gähde (1992), S. 84.

⁵⁸ Ebd. S. 92.

⁵⁹ Vgl. Bentham [1789].

Nutzenfunktion ist mit Hilfe quantitativer Methoden zu erfassen. Schwierigkeiten hat Bentham jedoch mit der qualitativen Ausdifferenzierung verschiedener lustvoller oder schmerzbehafteter Gefühlszustände.⁶⁰

John Stuart Mill nimmt aufgrund der bei Bentham aufgetretenen Probleme deutliche Veränderungen beim Nutzenbegriff vor. Er bleibt dabei der utilitaristischen Tradition treu, will aber durch eine Differenzierung des Nutzenbegriffs das Problem Benthams - die qualitative Unbestimmtheit des Nutzens - lösen. Er versucht dies zu erreichen, indem er zwischen moralisch wertvolleren und moralisch minderwertigen Formen von Lust unterscheidet. Unter Ersterem versteht Mill intellektuelle und emotionale Fähigkeiten, unter Letzterem subsumiert er Fälle reiner Triebbefriedigung. Dadurch erhält er einen qualitativen Glücksbegriff (»happiness«).⁶¹ Im Gegensatz zu Bentham verlangt Mill explizit die Miteinbeziehung des Glücks der anderen Menschen, um im Extremfall sogar darauf zu verzichten.⁶² Er hat damit das hedonistische Element im Nutzenbegriff nicht nur spezifiziert, sondern erkennt auch andere Nützlichkeiten an, die sogar moralische Bedeutungen miteinschließen. Gleichwohl bleibt ein solcher substantieller Nutzenbegriff problematisch. Einerseits wenden Kritiker ein, dass die Gefahr des Paternalismus bestehen kann und darüber hinausexistieren weitere Probleme wie etwa Inkommensurabilität und die Schwierigkeit interpersoneller Vergleichbarkeit.⁶³

Diese utilitaristischen Nutzenbegriffe umfassen noch nicht alle substantiellen Möglichkeiten. Die begriffliche Trennung von Nutzen, Präferenz und Interesse ist dabei komplex und sogar kontrovers. Ich plädiere dennoch dafür, dass außerdem Aspekte der Macht und der Selbsterhaltung im weiteren Sinne, wie sie von Machiavelli und Hobbes vertreten werden, unter den Nutzenbegriff zu subsumieren sind. Obwohl es sich hierbei nicht um materiell messbare Begrifflichkeiten handelt, fallen sie dennoch unter den Nutzenbegriff. Während man Wohlergehen oder »happiness« noch unter eine prinzipiell humanistischen Perspektive einordnen kann, fallen Machiavellis Ideen zur Motivation menschlichen Handelns eindeutig humanismuskritisch aus. Die Individuen suchen zwar ihren Nutzen in egoistischer Weise zu maximieren, streben aber nicht nach Wohlergehen im Sinne der klassischen Utilitaristen. Machiavelli sieht dabei kritisch die Diskrepanz zwischen menschlichen Wünschen und deren tatsächlicher Realisierung.⁶⁴ Individuen sind seiner Ansicht nach unersättlich. Sie suchen danach, die quantitative Maximierung aller erreichbaren und unerreichbaren Objekte ihrer prinzipiell triebhaften Begehrlichkeiten zu befriedigen. Nutzenmaximierung beschreibt Machiavelli als *ambizione*.⁶⁵ Der Ehrgeiz richtet sich dabei auf verschiedene kontextabhängige Gegenstände, besitzt aber immer die gleiche Dringlichkeit. Man kann daher argumentieren, dass Ehrgeiz in Machiavellis Werk

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. Mill [1863].

⁶² Vgl. Otfried Höffe (1992), S. 294; vgl. Mill [1863].

⁶³ Vgl. Sen (1987); vgl. Roemer/Elster (1991).

⁶⁴ Vgl. Machiavelli (1926): »Aber die Menschen werden niemals befriedigt, und kaum haben sie etwas, so begnügen sie sich nicht mehr damit und wollen noch mehr.« S. 229.

⁶⁵ Vgl. Machiavelli (1838), S. 235–239

ein Vorläufer für Eigennutz bzw. Egoismus ist. Allerdings fehlt eine ausgearbeitete theoretische Konzeption des Kosten-Nutzen-Kalküls und des systematischen Machtstrebens. Machiavelli bleibt in konkreten historischen Darstellungen der *ambizione* verhaftet.

Thomas Hobbes dagegen bedient sich der geometrischen Methode und konfiguriert eine rationale Theorie menschlichen Handelns. Viele seiner Ausführungen zur rationalen Entscheidung erinnern an die unterschiedlichen Interaktionsstrukturen, welche von der Spieltheorie untersucht werden.⁶⁶ Seine Analyse menschlicher Interaktionen scheint in der Aporie des Kooperationsdilemmas zu enden, womit er Erkenntnisse der zeitgenössischen Entscheidungstheorie vorwegnimmt. Seine Argumentation wird durch die Trias Naturzustand – Vertrag – Staat konfiguriert, die dem Individuum eine rein instrumentelle und strategische Rationalität zugesteht. Man könnte diese Vernunftkonzeption auch mit der Weberschen Zweckrationalität gleichsetzen, welche durch Nutzenmaximierung und Verlustminimierung gekennzeichnet ist. Diese führt dazu, dass sich das Individuum im *bellum omnium contra omnes* zur eigenen Machtsteigerung gezwungen sieht, denn nur Machtfülle garantiert in der anarchischen Konkurrenz des Naturzustandes den anderen Individuen das eigene Überleben. Der *Machtbegriff* ist dabei umfassend: Alle menschlichen Fähigkeiten und Aspekte, die für die Verwirklichung der individuellen Zwecke dienlich sein können, wird zum Machtpotential gerechnet.⁶⁷ Damit ist Macht bzw. ihre Maximierung primäres Interesse aller rationalen Individuen. Ich würde an dieser Stelle bereits von einem Nutzenbegriff sprechen, wobei diese Übertragung nicht unproblematisch ist. Hobbes erhebt die Nutzenmaximierung von Macht zum allgemeinen anthropologischen Prinzip. Da dieser Maximierung im Naturzustand keine Grenzen gesetzt sind, kann auch von keinem Individuum erwartet werden, sich Beschränkungen zu unterwerfen, weil diese aufgrund der Konkurrenzsituation zum Untergang führen müssen. Es bleibt zu erwähnen, dass die Konzeption Spielräume lässt, Thomas Hobbes bei John Locke zu verorten.⁶⁸ Die vorgestellten substantiellen Nutzenbegriffe verweisen bereits auf die zwei paradigmatischen normativen Forderungen: die realistische und die utilitaristische Konfliktlösung, welche sich in der Nutzensummierung einer Konfliktpartei, bzw. aller Konfliktparteien äußert.

In den modernen Konzeptionen der zeitgenössischen Entscheidungstheorie nach Arrow wird der substantielle Nutzenbegriff weitgehend fallen gelassen⁶⁹ und unter »Nutzen« nur noch die Erfüllung individueller Präferenzen verstanden. Danach hängt Nutzen nur noch davon ab, inwiefern eine Person in der Lage ist, ihre subjektiven Präferenzen mit den zur

⁶⁶ Vgl. Nida-Rümelin (1996), S. 110.

⁶⁷ Vgl. Hobbes [1651], der Anfang des 10. Kapitels im Leviathan: »Die Macht eines Menschen besteht, allgemein genommen, in seinen gegenwärtigen Mitteln zu Erlangung eines zukünftigen ansehnlichen Guts und ist entweder ursprünglich oder zweckdienlich, Natürliche Macht ist das Herausragen der körperlichen oder geistigen Fähigkeiten, wie außerordentliche Stärke, Schönheit, Klugheit, Geschicklichkeit, Beredsamkeit, Freigiebigkeit und Vornehmheit. Zweckdienlich ist die Macht, die durch natürliche Macht oder durch Zufall erlangt wird und als Mittel oder Instrument zum Erwerb von mehr Macht dient«, 10, 66.

⁶⁸ Vgl. Hampton (1991), Kavka (1986).

⁶⁹ Vgl. Harsanyi (1958), Selten (1965).

Verfügung stehenden Mitteln zu befriedigen. Die inhaltliche Bestimmung des Nutzens bleibt dabei vollkommen offen. Diese axiomatische Methodik bestimmt keine willkürlichen Einschränkungen mehr und ist aufgrund dessen in unterschiedlichsten Konfliktsituationen anwendbar. Die moderne Entscheidungstheorie geht in ihrer Definition des formalen Nutzenbegriffs von der Entscheidung einer Person zwischen bestimmten Alternativen aus.⁷⁰ In diesem Modell wird von den gezeigten bzw. offenbarten Präferenzen »revealed preferences« als Indikatoren für individuelles Wohlergehen ausgegangen. Der Nutzenbegriff ist dann nur noch die für jedes Individuum getrennt erfolgende Rangordnung seiner eigenen Präferenzen, die das intrinsisch Gute einer Person numerisch repräsentiert. Im Arrow'schen Theorierahmen ist die Menge an verwendeten Informationen auf ordinale Präferenzen beschränkt, die in Bezug auf jedes Individuum streng monoton - und von Person zu Person unterschiedlich - transformiert werden können.⁷¹ Man geht prinzipiell von einem ordinalen Nutzenkonzept aus, wobei lediglich von einer »Nutzenfunktionen« die Rede ist.⁷² Eine ordinale Nutzenfunktion sagt z.B. über den Nutzen zweier Präferenzen bzw. Handlungen lediglich aus, welcher der beiden ein höheres Nutzenniveau stiftet, jedoch nicht, um wie viel dieses Nutzenniveau höher ist. Dies bedeutet gleichzeitig einen Verzicht auf kardinale Nutzenkonzeptionen. Dadurch fallen interpersonelle Nutzenvergleiche aus den Überlegungen heraus. Entscheidende Kriterien in diesem Fall sind das Dominanzprinzip und das Bayessche Kriterium. Das Individuum wählt diejenige Handlung, die unter allen Umständen den höchsten Nutzenerwartungswert aufweist.⁷³ Wir sprechen nur noch von formal offenen Präferenzen des Individuums, die in einer Interaktionssituation noch einmal genauer betrachtet werden müssen.

1.1.3 Risiko

Die bisherigen Ausführungen im Rahmen der Rational Choice Theorie konzentrierten sich auf Entscheidungssituationen, welche von subjektiven Wahrscheinlichkeiten ausgehen. Es handelt sich dabei um Entscheidungssituationen unter Sicherheit, bei der die Konsequenzen jeder möglichen Handlung mit subjektiver Sicherheit vorausgesagt werden konnte. Für reale Konfliktsituationen ist eine solche Annahme nicht notwendigerweise schlüssig. Risiko ist aus mehreren Gründen eine wesentliche Komponente einer jeden Konfliktsituation. Es ist nicht von vornherein klar, wie der andere Akteur auf eine Konfliktsituation reagiert (aggressiv, defensiv). Man muss daher zunächst diskutieren, welche Kriterien einer Entscheidung unter Unwissenheit zugrunde gelegt werden. Luce und Raiffa unterscheiden dabei zwischen Sicherheit (»certainty«), Risiko (»risk«) und Unsicherheit (»uncertainty«).⁷⁴

⁷⁰ Vgl. Arrow (1951).

⁷¹ Vgl. Sen (1987).

⁷² Vgl. von Neumann/Morgenstern (1947); Die Grundlagen zu dem Thema wurden bereits von Frank P. Ramsey entwickelt, siehe Ramsey (1926).

⁷³ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000).

⁷⁴ Vgl. Luce/Raiffa (1957), S. 13.

Diese Unterscheidungen zeigen, dass es einen fließenden Übergang zwischen den verschiedenen Entscheidungssituationen hinsichtlich des Grades der Risikoeinschätzung gibt, welche eine präzise Begriffsbestimmung erschweren. Dennoch ist die Unterscheidung von Risiko und Unsicherheit üblich. Während man in Risikosituationen jeder Alternative eine Wahrscheinlichkeit zuordnen kann, zeichnen sich reine Unsicherheitssituationen dadurch aus, dass es eine problematische Unterbestimmung über x gibt.⁷⁵ In einigen Fällen wird Risiko in einem verengten Sinne verstanden, nämlich als Entscheidungssituation, deren Handlungen negative Konsequenzen nach sich ziehen könnten. Das Risiko dieser Entscheidungssituation ist dann lediglich gekennzeichnet durch die Unsicherheit in Bezug auf die möglichen Konsequenzen, die negativ bewertet werden.⁷⁶

Eine differenzierte Betrachtungsweise muss den Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Wahrscheinlichkeiten berücksichtigen. Eine angemessene Wahrscheinlichkeitskonzeption ist demnach im Kern »bayesianisch«, enthält aber darüber hinaus Elemente abweichender Wahrscheinlichkeitskonzeptionen.⁷⁷ Es wird in der einschlägigen Literatur oft gefordert, dass die Überlegungen prinzipiell den Kolmogorov-Axiomen⁷⁸ genügen sollten. In dieser Systematik steht eine Funktion - das Wahrscheinlichkeitsmaß auf dem über eine Ereignismenge definierter Ereignisraum. Die Ergebnismenge enthält diejenige Menge aller möglichen Ergebnisse eines unbestimmten Vorgangs. Die Ereignisse sind Teilmengen der Ergebnismenge und enthalten entweder Elemente oder Kombinationen von Elementen der Ergebnismenge.⁷⁹ Die Definition des Ereignisraums ergibt sich dann aus allen Teilmengen der Ergebnismenge.⁸⁰ Die Wahrscheinlichkeitsfunktion ordnet jedem Element des Ereignisraums einen Wert in Form einer reellen Zahl zu. Das Maß der Wahrscheinlichkeit ist dabei definiert durch drei Axiome:

1. *Nicht-Negativität*: einem Element aus dem Ereignisraum wird keine Wahrscheinlichkeit unter null zugeordnet und ist damit für alle Elemente des Ereignisraums gleich oder größer Null.
2. *Normalisierung*: Bei einem sicheren Ereignis wird bei der Realisierung die Wahrscheinlichkeit 1 zugeordnet.
3. *Additivität*: Die Wahrscheinlichkeit, die der Realisierung eines von zwei sich gegenseitig ausschließenden Elementen des Ereignisraums zugeordnet wird, entspricht der Summe der Wahrscheinlichkeiten, die jedem der Elemente für sich genommen zugeordnet wird.

Das Tripel aus Ereignismenge, Ereignisraum und der axiomatisierten Wahrscheinlichkeitsfunktion wird als Wahrscheinlichkeitsraum bezeichnet. Die

⁷⁵ Vgl. Kern/Nida-Rümelin (1994), S. 21.

⁷⁶ Vgl. Nida-Rümelin/Rath/Schulenburg (2012), S. 6 ff.

⁷⁷ Ebd., S. 10.

⁷⁸ Die Beschreibung ist im Wesentlichen übernommen von Nida-Rümelin/Rath/Schulenburg.

⁷⁹ Ebd., S. 12.

⁸⁰ Ebd., S. 13

angeführten Ausführungen sind im Zusammenhang mit dem Dutch-Book Argument⁸¹ zu sehen. In diesem Zusammenhang interessiert vor allem die Feststellung, dass ein Akteur, der die Gesetze der Wahrscheinlichkeit missachtet für das Dutch-Book Argument empfänglich ist und damit leicht auszubeuten ist.⁸² Im Umkehrschluss bedeutet dies aber auch, dass eine Beachtung der Wahrscheinlichkeitsrechnung vor einer Ausbeutung schützen kann.⁸³ Plausibel scheint nun ein Ansatz zu sein, der Wahrscheinlichkeit grundsätzlich als Grad subjektiver Überzeugung auffasst, der jedoch offen für Informationen bezüglich relativer Häufigkeiten oder anderer objektiver Wahrscheinlichkeiten ist. Die Frage ist an dieser Stelle in der Tat, ob es sich bei dieser prinzipiellen Klugheitsempfehlung schon um eine normative Implikation handelt. Sollte dies der Fall sein, ist die Zuordnung von Wahrscheinlichkeiten, die allein der axiomatischen Konfiguration der Akteurskonstellationen dienen, problematisch. Es ist aus meiner Sicht deutlich, dass Paradigmen, auch wenn sie formal vorgehen, bereits normative Implikationen beinhalten.

Bei einem Risiko, speziell in Konflikten, geht es um zu vermeidende Schäden. Man kann dabei zwischen subjektiven und objektiven Schäden unterscheiden. In der später beschriebenen Interaktionsituation, welche Konflikte kennzeichnet, macht eine radikal subjektivistische Sichtweise wenig Sinn. Es ist zwar nicht abwegig davon auszugehen, dass Interessen verletzt werden, aber für eine größere Klarheit des Begriffes ist es sinnvoller von einem wohlüberlegten Interesse zu sprechen.⁸⁴ Es kann Situationen geben, die für eine Person von Nachteil ist – sowohl aus objektiver als auch subjektiver Perspektive. Eine qualifizierte Definition ist gefordert, die das Durchkreuzen eines individuellen Interesses eine Schädigung des Individuums zur Folge hat. Eine solche Qualifizierung müsste sich auf eine ethische Wertung stützen.

Das Entscheidungskriterium, die in diesem Fall zur Anwendung kommen ist zunächst das Dominanzprinzip. Es besteht allerdings das Problem, dass nicht in allen Situationen eine dominante Handlungsempfehlung zur Verfügung steht. Dem bayesianischen Entscheidungskriterium kann man in diesem Zusammenhang eine cost-benefit-Analyse gegenüber stellen, die sich in ökonomischen bzw. sozioökonomischen Debatten erhöhter Aufmerksamkeit erfreut.⁸⁵ Das spezifische Charakteristikum dieses Ansatzes ist die numerische Gewichtung von Vor- und Nachteilen in einer Entscheidungssituation.⁸⁶ Die Problematik besteht in erster Linie darin, dass ein solches Verfahren unter idealen

⁸¹ Das Argument lautet wie folgt: Es geht um die Annahme, dass es in Situationen, in denen auf ex ante unbestimmte Vorgänge gewettet wird, zu jede dieser Wetten stets einen fairen Preis gibt, einen Wetteinsatz, zu dem ein Akteur bereit wäre, die Wette einzugehen und bei welchem es dem Akteur egal wäre, welche Seite der Wette er einnimmt, also entweder Anbieter oder Spieler. Ein Dutch-Book bezeichnet eine Reihe von Einzelwetten, die einem Einzelspieler zwar einerseits jeweils für sich akzeptabel erscheinen, die ihm jedoch andererseits als Ganzes einen sicheren Nachteil beschere-

ren.

⁸² Vgl. Ramsey (1926).

⁸³ Vgl. Nida-Rümelin/Ruth/Schulenburg (2012).

⁸⁴ Ebd., S. 19.

⁸⁵ Ebd., S. 21.

⁸⁶ Ebd., S. 25.

Marktbedingungen zwar einen hohen Nützlichkeitswert besitzt, aber in realen Situationen mit hoher Wahrscheinlichkeit nie erreicht werden. Die Problematik berührt außerdem wieder die Diskussion um den Vergleich subjektiver Bewertungen.

Das Maximin-Prinzip ist eine weitere mögliche Entscheidungsstrategie.⁸⁷ Das Prinzip fordert diejenige Handlung zu wählen, deren Sicherheitsniveau maximal ist. Dieses Kriterium ist sehr risikoavers, da es die Handlung favorisiert, die für das Individuum die geringste Gefahr verspricht. Es schlägt also rationalerweise die Alternative vor, welche den geringsten Schaden für das Individuum verspricht. Allerdings ist es nicht in jeder kontextspezifischen Situation ratsam, nach diesem Kriterium zu entscheiden. Es gibt immer Situationen, in denen zwei Alternativen mit möglicherweise katastrophalen Konsequenzen vorliegen. Die negativen Konsequenzen sind dabei marginal unterschiedlich zueinander. Dagegen differieren die besseren Konsequenzen erheblich. In einer solchen Situation ist es unplausibel, das Maximin-Kriterium anzuwenden. Einer geringfügigen Verbesserung im schlechteren Falle steht eine erhebliche Verbesserung im besseren Falle gegenüber.⁸⁸

Das Gegenstück zu dieser Konzeption beschreibt das Maximax-Prinzip, welches eine sehr risikofreudige Handlungsempfehlung fordert. Es gilt in diesem Fall diejenige Handlung zu wählen, deren Wert maximal ist. Es werden ausschließlich die möglichen Gewinne berücksichtigt und mögliche Verluste ausgeblendet. Es mag Situationen geben, in denen das Maximax-Verlust-Kriterium Gefahr läuft, Kriterien der rationalen Entscheidung im Rahmen des Rational-Choice zu verletzen. Dies betrifft die Bedingung der Unabhängigkeit von irrelevanten Alternativen.⁸⁹ Dieses Kriterium besagt, dass eine Präferenz zwischen zwei Entscheidungsalternativen nicht von der Möglichkeit dritter oder weiterer Alternativen abhängen darf. In vielen Entscheidungssituationen dürfte dies jedoch im Falle des Maximax-Kriteriums der Fall sein.⁹⁰

Leonid Hurwicz schlägt ein Kriterium vor, welches Maximin- und Maximax-Kriterium kombinieren will.⁹¹ Er argumentiert, die best- und schlechtest möglichen Entscheidungsalternativen in einer Situation herauszugreifen und zu gewichten. Dazu ist die Bestimmung eines Parameters α notwendig, der zwischen 0 und 1 liegt und als Optimismus-Pessimismus Index fungiert. Dabei bezeichnet 0 und 1 jeweils das Minimax bzw. Maximax-Kriterium. Es werden nun jeder Handlung h_i der höchste Wert mit W_i und der niedrigste Wert mit w_i bezeichnet. Nach dem Hurwicz-Kriterium ist dann diejenige Handlung zu wählen, die gilt: $\alpha x w_i + (1 - \alpha) x W_i$.⁹²

Für die reinen Pessimisten gilt dann ($\alpha = 1$) und für reine Optimisten ($\alpha = 0$). Beide Alternativen können sowohl in ihrer negativen als auch positiven Ausführung berücksichtigt und gewichtet werden. Problematisch ist aber auch in diesem Zusammenhang die mitunter willkürliche Auswahl der berücksichtigten Konsequenzen. Die Interpretation des

⁸⁷ Ebd., S. 30ff.

⁸⁸ Ebd., S. 96.

⁸⁹ Vgl. Chernoff (1954), S. 422-443.

⁹⁰ Vgl. Nida-Rümelin/Ruth/Schulenburg (2012).

⁹¹ Vgl. Hurwicz (1951).

⁹² Ebd.

Parameters α ist nicht unproblematisch. Darüber hinaus ist grundsätzlich zu fragen, wie mit einer Situation unter Indifferenz zwischen zwei Alternativen umzugehen ist.⁹³

Schließlich ist an dieser Stelle noch das Laplace-Kriterium anzuführen, dem die Vorstellung zugrunde liegt, dass bei Abwesenheit jeglicher Information über Wahrscheinlichkeiten davon auszugehen ist, dass alle Ergebnisse gleichwahrscheinlich sind.⁹⁴ Diese Herangehensweise interpretiert eine Situation der Ungewissheit als eine Situation reinen Risikos, in welcher das Bayessche Kriterium angewendet werden kann. Eine andere Interpretation ist möglich, die besagt, dass bei völligem Fehlen von Informationen über Wahrscheinlichkeiten die Entscheidung sich ausschließlich an den subjektiven Bewertungen orientieren muss.⁹⁵ Da die Konsequenzen sich nicht gewichten lassen, ist daher die Nutzensumme aller möglichen Konsequenzen einer Handlung ausschlaggebend. Einzuwenden ist auch hier die Beliebigkeit der Individuierung der Ereignisse, vor allem, wenn es unendlich viele mögliche Ereignisse gibt, wie z.B. beim Glücksrad.⁹⁶ Prinzipiell gibt es für Unwissenheitssituationen kein allgemeines Entscheidungsverfahren. Jede der vorgestellten Entscheidungsregeln verletzt mindestens ein essentielles Rationalitätskriterium. Um der Problematik beizukommen, wäre eine spezifisch kontextsensitive Beschreibung der Situation notwendig. Eine axiomatisch allgemeingültige Antwort wird nicht möglich sein. Ein Akteur muss die Verhältnismäßigkeit zwischen dem Nutzen bzw. seinen Präferenzen und dem zu erwarteten Risiko individuell subjektiv abwägen.

1.2 Interaktion

Konflikte zwischen Individuen und Gruppen sind prinzipiell durch eine Interaktionsstruktur gekennzeichnet. Ein Konflikt wird erst zum Konflikt, wenn beide Akteure in einer kollektiven Handlung daran beteiligt sind. Interaktionssituationen sind dadurch charakterisiert, dass die Konsequenzen einer individuellen Entscheidung auch maßgeblich von den Entscheidungen anderer beteiligter Personen oder Gruppen abhängen. Dementsprechend muss ein Individuum die Überlegungen der anderen Person in die eigenen Kalkulationen miteinbeziehen. Die spieltheoretischen Modelle zu dieser Problematik umfassen die bisher besprochenen Kriterien der Entscheidungstheorie, der »Präferenz«, des »Nutzens« und der »Wahrscheinlichkeit«. Die bekannteste Interaktionsstruktur in der Spieltheorie, die uns im Folgenden beschäftigen soll, ist das sogenannte Gefangenendilemma. Viele interpretieren dieses dahingehend, dass dieses Dilemma einen Konflikt zwischen Rationalität und Moralität veranschaulicht. Darüber hinaus werden anhand dieses Modells aber auch strategische Konflikte, Spielzüge, Verhandlungssituationen, Drohungen und Verpflichtungen diskutiert. Im Fokus stehen

⁹³ Vgl. Nida-Rümelin/Ruth/Schulenburg (2012).

⁹⁴ Ebd., S. 100.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., S. 101.

multiple Nash-Gleichgewichte, deren Auswahl bisweilen kontrovers und umstritten ist. Eine wichtige These in Zusammenhang des Konfliktbegriffs geht auf Thomas Schelling und Robert Aumann zurück, die besagt, dass Koordination und gemeinsame Überzeugungen Voraussetzung für eine Interaktionsstruktur ist.⁹⁷ Diese Aussage ist grundlegend für die Diskussionen des Gefangenendilemmas und der einhergehenden Konflikttheorie, welche Konflikt als eine kollektive Handlung versteht. Die Informationsbasis spielt bei der interpersonellen Vergleichbarkeit eine große Rolle. Einmal machen verschiedene normative Theorien in unterschiedlicher Weise Gebrauch von Informationen über subjektive Bewertungen, sodass die Informationsbasis mit darüber entscheidet, welche Theorie adäquat ist. Somit hängt es weitgehend vom Charakter der definierten Präferenzen ab, wie Bewertungsniveaus und Differenzen zu bewerten sind.

1.2.1 Koordination

Spiele reiner Koordination bezeichnen Situationen, in denen die Interessen der beteiligten Personen als hundertprozentig deckungsgleich angesehen werden können. Die Präferenzen eines Individuums sind identisch mit den Präferenzen der anderen beteiligten Person oder Gruppe. Es liegt die gleiche Präferenzordnung vor. In Matrixform lässt sich das Koordinationsspiel folgendermaßen darstellen:

Tabelle 2: Koordinationsspiel

		Akteur 2	
		s1	s2
Akteur 1	z1	4, 4	3, 3
	z2	2, 2	1, 1

Für beide Akteure gilt, die Präferenzordnung: $(z1/s1) > (z1/s2) > (z2/s1) > (z2/s2)$.

Diese Situation ist allerdings nicht symmetrisch, da für Person 2 z1 die beiden bestmöglichen Auszahlungen verspricht, für Person 1 dagegen s1 lediglich das beste und drittbeste Ergebnis bereithält. Da jedoch die Präferenzen beider Personen kongruent sind, besteht eine kollektive Präferenz für z1/s1. Im reinen Koordinationsspiel ist daher eine Kooperation im Prinzip unproblematisch, es müssen aber einige Bedingungen erfüllt sein. Das Beziehungsgeflecht zwischen den Akteuren ist nachhaltig abhängig von der gegenseitigen »Wahrnehmung und Einschätzungen, von Intentionen und Plänen«.⁹⁸ Die

⁹⁷ Vgl. Schelling (1960).

⁹⁸ Schelling (1960), S. 86.

Teilnehmer müssen sich erstens darüber im Klaren sein, dass es sich um ein Koordinationsspiel handelt. Sie müssen zweitens wissen, dass auch der andere Teilnehmer dies weiß. Dazu müssen beide wiederum wissen, wo sie sich koordinieren müssen. Darüber hinaus müssen beide eine Vorstellung davon haben, dass der jeweils andere eine Präferenz (bzw. Intention) zur Koordination hat. Gemeinsames Wissen (common knowledge) ist in diesem Zusammenhang nicht leicht zu bestimmen. Es ist besser, in diesem Zusammenhang von »gemeinsamen Überzeugungen« zu sprechen. Schelling spricht in diesem Zusammenhang von fokalen Punkten. Zunächst interessiert uns, in der gezeigten Matrix lediglich das beste Nash-Gleichgewicht in z1/s1 für beide Teilnehmer. In strategischen Konfliktsituationen in der Realität ist es nicht immer eindeutig, welches Nash-Gleichgewicht im Interesse der Akteure liegt. Im vorliegenden Fall ist bei einer Kombination dominanter Strategien das Ergebnis allerdings eindeutig. Die Interessen (nach Koordination) sind in diesem Falle konvergent. Entscheidungen und Handlungen sind somit auch interdependent.

Diese zunächst trivial erscheinenden Charakterisierungen des Akteurs Verhaltens haben eine wichtige kontra-intuitive Konsequenz. Im Falle einer kooperativen Handlung dürfte es allgemein einsichtig sein, dass Akteure sich zunächst koordinieren müssen, um überhaupt kooperieren zu können. Thomas Schelling führt dabei das Beispiel des Rendezvous-Spiels an, welches eine Situation beschreibt, in der zwei Personen in einer Stadt, z. B. in New York, treffen wollen. Im Koordinationsspiel gibt es weder Anreize zu lügen, noch sich an Verabredungen nicht zu halten. Das einzige Problem einer Absprache bestehen darin, dass sie uneindeutig ist bzw. überhaupt stattgefunden hat. In Schellings Beispiel findet keine Kommunikation zwischen den Akteuren statt. Er bezeichnet diese Situation als eine mit »tacit« Koordination. Die Akteure haben weiterhin identische Präferenzen über die Ereignisse, aber Absprachen sind nicht mehr möglich. Die folgende Matrix stellt das Spiel »Treffen in New York« dar. Es gibt zwei Personen A und B, die jeweils über n verschiedene Strategien O_1, \dots, O_n verfügen. Die Strategie O_1 bedeutet dabei die Wahl eines Ortes (ein bestimmter Zeitpunkt wird dabei vorausgesetzt).

Tabelle 3: Reines Koordinationsspiel »Treffen in New York«⁹⁹

		Spieler A				
		O_1	O_2	O_{n-1}	O_n
Spieler B	O_1	1,1	0,0	0,0	0,0	0,0
	O_2	0,0	1,1	0,0	0,0	0,0
	...	0,0	0,0	1,1	0,0	0,0
	O_{n-1}	0,0	0,0	0,0	1,1	0,0
	O_n	0,0	0,0	0,0	0,0	1,1

⁹⁹ Diese Matrix ist angelehnt an Ingo Pies/Martin Leschke (2007), S. 220.

Treffen sich die beiden Akteure an einem Ort, erhalten sie jeweils die Auszahlung 1, verpassen sie sich, weil sie unterschiedliche Strategien wählen, erhalten sie die Auszahlung 0. Alle (1,1) Auszahlungspaare sind Nash-Gleichgewichte und pareto-optimal. In der Tat sind alle Gleichgewichtsergebnisse in einem reinen Koordinationsspiel sogar pareto-superior gegenüber jedem nichtgleichgewichtigen Zustand, da jedes gleichgewichtige Ergebnis von beiden Spielern gegenüber einem nicht-gleichgewichtigen Ergebnis vorgezogen wird.¹⁰⁰

Aus der Matrix geht hervor, dass es mehrere Gleichgewichte gibt, die sich in der Höhe der Auszahlung nicht unterscheiden. Schelling geht zur Klärung dieser Frage im Folgenden empirisch vor, indem er durch Experimente herausfand, dass sich mehr als die Hälfte der Teilnehmer für die Grand Central Station am Informationsstand entschied.¹⁰¹ Somit scheinen Individuen in der Lage zu sein, sich zu koordinieren, ohne vorher genaue Absprachen zu treffen, vorausgesetzt, sie wissen, dass auch der Andere an Koordination interessiert ist. Nur unter diesem Aspekt ist es möglich, dass alle das gleiche Ziel verfolgen und damit über einen »key« verfügen, der es ihnen erlaubt, ein bestimmtes Ergebnis als herausgehoben gegenüber anderen möglichen Ergebnissen zu erkennen:

»Finding the key, or rather finding *a* key - any key that is mutually recognized as the key becomes *the* key – may depend on imagination more than on logic«¹⁰²

Das Konzept der Focal Points geht daher über die Rational Choice Theorie hinaus, da die Information über Focal Points von der persönlichen Sozialisation abhängen. Diese Kontextabhängigkeit ist einer spieltheoretischen Lösung im Grunde nicht zugänglich. Klassische Lösungskonzepte lassen sich immer aus der Payoff-Matrix ableiten.¹⁰³ Sowohl Akteure als auch ihre Strategien lassen sich beliebig miteinander tauschen, ohne dass die Grundstruktur des Spiels verändert wird. Diese Annahme gibt Schelling auf.¹⁰⁴ Das »labelling« ist in der klassischen Rational Choice Theorie ohne Bedeutung, in Schellings Theorie aber die Lösung.

»It is precisely because strategies are >labelled<in some sense – that is, have symbolic or connotative characteristics that transcend the mathematical structure of the game – that players can rise above sheer chance to >win< these games; and it is for the same reason that these games are interesting and important«¹⁰⁵

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Vgl. Schelling (1960), S. 55.

¹⁰² Ebd., S. 57.

¹⁰³ Vgl. Ingo Pies/Martin Leschke (2007), S. 223.

¹⁰⁴ Vgl. Schelling (1960), S. 95: »But we must rule out a possible axiom that might seem to be suggested by analogy with other game theories, namely, that (to use the term of Luce and Raiffa) the "labelling" of rows, columns and players should make no difference to the outcome.«

¹⁰⁵ Ebd., S. 96.

In dem Koordinationsspiel ist die Prominenz des Treffpunktes vor allen anderen möglichen Treffpunkten, das Kriterium, welches ihn von allen anderen möglichen Treffpunkten hervorhebt, die gemachte Absprache.¹⁰⁶ Anstatt zu raten oder sich in den anderen hineinzuversetzen, muss einfach die Absprache eingehalten werden. Obgleich im Treffpunktspiel kein Anlass besteht, der Absprache zu misstrauen, ist sie deshalb noch nicht notwendigerweise bindend. Die explizite Verabredung und die Kenntnis des Focal Point sind Bedingungen, die eine Handlung eines Akteurs aus plausiblen Gründen wahrscheinlicher machen.¹⁰⁷

Ein wichtiges Kriterium für Focal Points ist »salience«¹⁰⁸. Wenn implizite Koordination gelingt ist dies noch nicht notwendigerweise ein Zeichen dafür, dass diese auch so beabsichtigt war. Die Übereinstimmung an einem Focal Point könnte auch dadurch zustande gekommen sein, dass dieser Focal Point sich für unmittelbare Wichtigkeit für die betroffenen Akteure hat, so dass sich dieser für sie auf eine bestimmte Weise heraushebt und daher eine spontan bevorzugte Handlungsalternative darstellt. In Bezug auf »Treffen in New York«, dass sich zwei Individuen an der Central Station treffen können, wenn dies für jeden immer einen der bevorzugten Anlaufpunkte in der Stadt darstellt, ohne dass man dabei beabsichtigt, sich mit jemandem anderen zu treffen. »Salience« liegt dann vor, wenn einem der beiden Akteure tatsächlich an Koordination gelegen ist, und den entsprechenden Ort wählt, weil er weiß, dass dieser für den Anderen von primärer Wichtigkeit ist. Handlungsoptionen von primärer Wichtigkeit sind damit solche, die einem als erstes in den Sinn kommen.¹⁰⁹ Handlungsoptionen sekundärer Wichtigkeit sind solche, von denen man weiß dass sie dem anderen zuerst in den Sinn kommen. Im Sinne Schellings liegt »salience« dann vor, wenn beide Akteure eine Handlungsoption mit der Absicht wählen, sich zu koordinieren, und jeweils davon ausgehen, zu glauben, dass die entsprechenden Handlungsoptionen jeweils diejenigen sind, die voneinander am plausibelsten gegenseitig erwartet werden.¹¹⁰

Focal Points sind also empirisch auftretende Hilfen, die alltägliche Koordinationsprobleme lösen. Einige Autoren sprechen dabei von einem kulturellen Frame, welcher in Form von Focal Points von einer menschlichen Gemeinschaft geteilt wird.¹¹¹ Sie können dabei natürlich gewachsen sein, in einem geschichtlich-kulturellen Evolutionsprozess, oder aber, sie manifestieren sich in universellen Eigenschaften ohne kulturellen Hintergrund – etwa Symmetrieeigenschaften mit mathematischen oder geometrischen Eigenschaften. Eine weitere Möglichkeit besteht in der bewussten Konstruktion. Wenn man Focal Points als soziales Kapital versteht, bestehen gute Gründe einer Gesellschaft, diese bewusst zu konstruieren z.B. in Form von Konventionen,

¹⁰⁶ Vgl. Ingo Pies/Martin Leschke (2007), S. 225.

¹⁰⁷ Ebd., S. 228.

¹⁰⁸ Ebd., S. 230

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. Behnke (2007), S. 165.

¹¹¹ Vgl. Ingo Pies/Martin Leschke (2007).

Verhaltensregeln, Etikette, das Zeremoniell, diplomatische Protokolle etc.¹¹² Es handelt sich um konvergente Erwartungen an das Individuum. Darunter fallen auch Schiedsgerichtsverfahren, die einen dritten Schlichter einsetzen, der dann durch eigene Vorschläge Koordination ermöglicht.¹¹³ Diese Möglichkeit ist sogar in Spielen möglich, die nicht durch reine Kooperation gekennzeichnet sind, wie beispielsweise »battle oft the sexes«.¹¹⁴ Die Unparteilichkeit des Schiedsspruchs ist dabei prinzipiell Voraussetzung für beiderseitige Akzeptanz. Aus diesen Ausführungen ist zu schließen, dass sich zwei Personen oder Gruppen erst koordinieren müssen, damit Kooperation zustande kommen kann. Das gilt äquivalent auch für Konfliktsituationen. Auch in diesem Fall müssen sich Akteure zunächst koordinieren. Synchrone Koordination ist damit in jedem Fall Voraussetzung für interpersonelle Beziehungen. Handlungen müssen aufeinander abgestimmt sein, sowohl für Kooperation, als auch für Konflikte.¹¹⁵ Vor diesem Hintergrund gewinnen soziale Konstrukte wie Kultur und Identität einen spieltheoretisch rationalen Begründungshintergrund, da sie wichtige Voraussetzungen für erfolgreiche interpersonelle Koordinierung liefern.

Die Focal Point Theorie ist zweifellos bei Koordination hilfreich, aber je weiter die Konfliktsituation vom reinen Koordinationsspiel abweicht, desto problematischer wird die Aussagefähigkeit dieses Ansatzes. In »battle oft the sexes« oder dem »chicken game« lassen sich Koordinationsinteressen und individuelle Präferenzen noch in eine Relation bringen, im Gefangenendilemma dagegen sind die Interessengegensätze derart groß, dass Koordination für die subjektive Durchsetzung eigener Präferenzen aufgegeben wird. Je größer eine soziale Interaktionssituation auf einen Konflikt hinausläuft, d.h. je näher man dem Nullsummenspiel ist, desto weniger gehaltvolle Aussagen sind mit Hilfe der Focal Points zu treffen möglich. Normative Aussagen bzw. strategisch motivierte Empfehlungen auf Grundlage der Focal Point-Theorie sind ebenfalls mit Vorsicht zu genießen. Der Kern des Focal Points Konzeptes, das kulturelle Vorstellungen, gemeinsames Wissen und universelle rationale Eigenschaften eine Rolle spielen, ist empirisch zweifellos zuzustimmen. Sie münden aber schnell in eine Tautologie, wenn es in einem bestimmten Kontext darum geht, welche Entscheidung bzw. Handlung ein Akteur am besten auswählen sollte. Als normative Orientierung ist das Konzept ungeeignet, ebenso als Klugheitsempfehlung.

1.2.2 Konflikt

Die Spieltheorie knüpft an der rationalen Entscheidungstheorie an, erweitert diese aber um ein zwei- oder Mehrpersonenspiel. Im Fokus steht dabei die Interaktionsbeziehung zwischen Individuen und die Frage nach der besten bzw. rationalen Handlungswahl. Das Gefangenendilemma ist paradigmatisch für eine Konfliktsituation. »Kooperation« und »Defektion« stehen dem Akteur als Alternativen zur Verfügung. Situation des

¹¹² Vgl. Schelling (1960).

¹¹³ Ebd., zur Rolle von Schiedsgerichtsverfahren siehe besonders Raiffa (1982).

¹¹⁴ Luce und Raiffa kennzeichnen dieses Beispiel als Bach oder Stravinsky. (1957).

¹¹⁵ Vgl. Schelling (1960).

Gefangenendilemmas ist dadurch charakterisiert, dass in einer Interaktionssituation individuelle Akteure direkt von den Konsequenzen der Entscheidungen anderer beteiligter Akteure abhängen und daher entsprechend in die rationalen Überlegungen der Personen mit einbezogen werden müssen. Wir haben es mit einer Entscheidungssituation unter Unsicherheit zu tun, da nicht klar ist, wie der andere Akteur sich entscheiden wird. Kooperation und Defektion bezeichnen dabei die möglichen Handlungen gegenüber anderen Personen. Die Kontroverse ist gekennzeichnet durch die Diskussion über den »Konflikt zwischen Rationalität und Moralität«, der in den Handlungsoptionen zum Ausdruck kommt.¹¹⁶ Weiterhin modelliert das GD aber auch die konflikthafte Beziehung zwischen Akteuren mit unterschiedlichen Interessen. Zunächst interessiert uns aber der Gegensatz zwischen Dominanzprinzip und Paretooptimalität. In der klassischen Form wird das GD jedoch durch das »revealed-preferences« Konzept seines empirischen und normativen Gehalts enthoben¹¹⁷, weshalb dieser Ansatz nicht näher betrachtet wird.

Das klassische Gefangenendilemma wird wie folgt beschrieben: Zwei Angeklagte werden in einem Untersuchungsgefängnis in getrennten Zellen befragt. Zwar ist sicher, dass die beiden ein bestimmtes Verbrechen begangen haben, allerdings reicht das Beweismaterial nicht aus, um sie zu überführen. Nun wird jeder Angeklagte vor die Wahl zweier Entscheidungsoptionen gestellt: das Verbrechen entweder zu gestehen oder nicht zu gestehen. Wenn beide nicht gestehen, werden sie beide eines geringeren Verbrechens (wozu die Beweise reichen) leicht bestraft. Wenn beide gestehen, werden sie wegen des Verbrechens verurteilt, wobei die Geständnisse strafmildernd angerechnet werden. Wenn einer gesteht und der andere nicht, dann geht der Geständige als Kronzeuge frei, während der andere zur Höchststrafe verurteilt wird.¹¹⁸

In der folgenden Tabelle wird die Situation dargestellt:

Tabelle 4: Das Gefangenendilemma mit Auszahlungen in Gefängnisjahren

		Gefangener 2	
		Nicht gestehen	Gestehen
Gefangener 1	Nicht gestehen	(8,8)	(0,10)
	Gestehen	(10,0)	(1,1)

¹¹⁶ Vgl. Sen (1974), Gauthier (1986), Nida-Rümelin (1993).

¹¹⁷ Vgl. Kern/Nida-Rümelin (1994), S. 203.

¹¹⁸ Vgl. Luce/Raiffa (1957); Neumann/Morgenstern (1947).

Eine wichtige Voraussetzung ist die Annahme, dass sich die Gefangenen ausschließlich für die Dauer des je eigenen Gefängnisaufenthaltes interessieren, welches zu minimieren ist. Die Überlegungen der Entscheidungstheorie werden für die handelnden Akteure vorausgesetzt. Jeder Akteur denkt ausschließlich an seinen eigenen Nutzen. Die Frage nach Kooperation ist in diesem Fall maßgeblich. Von einigen Autoren wird die Auffassung vertreten, dass das Dilemma zwei Probleme impliziert: das der Koordination und das des Vertrauens.¹¹⁹ Die wechselseitige Abstimmung zwischen den beiden Akteuren ist bereits im Spiel reiner Koordination angesprochen worden. Vertrauen ist in diesem Fall dadurch gekennzeichnet, dass beide Akteure auf eine dominante Strategie verzichten, wenn gute Gründe bestehen, dass dies der Andere auch tun wird. Es soll hier nun nicht weiter erörtert werden, unter welchen Umständen Kooperation genau möglich ist. Es ist die These dieses Kapitels, dass das Gefangenendilemma in seiner klassischen Form eine empirische Konfliktsituation beschreibt, die unter Zugrundelegung rationaler Kriterien immer im Konflikt münden muss. Diese These soll anhand des Symmetriearguments geprüft werden.¹²⁰

Im Folgenden wird das Gefangenendilemma in Normalform dargestellt:

(C) = Gefangenendilemma (G) = (N, S, U)

dabei $N = (1, 2)$ (Akteure)

$S = S_1 \times S_2$ (Strategieraum) wobei $S_i = (k, d)$,

$U = (U_1(s), U_2(s), \dots, U_n(s))$ (Auszahlungsfunktion)

mit $U_1(s) = (d_1, k_2) = 0$ (Jahre), $U_1(s) = (k_1, k_2) = 1$ (Jahr) usw

Definition 1:

die Menge N bezeichnet die Zahl der Gefangenen (Akteure) $N = \{1, 2\}$.

Jeder Gefangene hat zwei Handlungsoptionen, für die Spieler i sind die k_i und d_i (k steht für Kooperieren bzw. „nicht gestehen“ und d für Defektion bzw. „Gestehen“).

$S_i = \{k_i, d_i\}$ beschreibt dabei die Menge der *Strategien* der Spieler i . Die Menge der möglichen Paare reiner Strategien $S = \{(k_1, k_2), (d_1, d_2), (k_1, d_2), (d_1, k_2)\}$ bezeichnet den Strategienraum.

Relevant sind nun die Angaben über die S_i , welche sich ergeben aus $S = S_1 \times S_2$, sowie die Angaben über die individuellen Präferenzen der Gefangenen 1 und 2:

1: $(d_1, k_2) > (k_1, k_2) > (d_1, d_2) > (k_1, d_1)$

2: $(k_1, d_2) > (k_1, k_2) > (d_1, d_2) > (d_1, k_2)$

Dazu kommt die Auszahlungsfunktion U :

$U = S \rightarrow \mathbb{R}^n$

$U(s) = (U_1(s), U_2(s), \dots, U_n(s))$

¹¹⁹ Vgl. Kern/Nida-Rümelin (1994), S. 204.

¹²⁰ Diese Argumentation ist im Wesentlichen angelehnt an von Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 96 ff.

Diese formale Darstellung des Gefangenendilemmas erlaubt es, sowohl von der konkreten Situation der beiden Gefangenen zu abstrahieren, als auch von der scheinbar enthaltenen Kardinalität der Konsequenzen. Dies hat den Vorteil, die enthaltenen implizierten rationalen Gesetzmäßigkeiten genau zu prüfen. Die entscheidende Frage ist, wie in jeder Entscheidungssituation nun, wie sich ein Akteur in dieser Situation am besten verhalten soll? Bei der Abwägung der zwei vorliegenden Optionen wird sich der Gefangene rationaler Weise folgendes überlegen: das relativ zu seinen Präferenzen bessere Ergebnis wird erzielt, wenn er gesteht bzw. sich für *d* entscheidet, *unabhängig* davon, wie der andere Akteur entscheidet.¹²¹ Nichtkooperation *d* ist in diesem Fall die dominante Strategie. Gleiches gilt analog auch für den anderen Gefangenen. Wenn man nun davon ausgeht, dass beide dasselbe tun, wäre es rationaler *k* zu wählen, da beide den für sie selbst individuellen Nutzen maximieren. Wenn man weiter überlegt, dass der andere dieselben Schlussfolgerungen ziehen, käme wieder *d* in Frage usw.¹²² Für die Wahl von *d* spricht ein wichtiger Umstand: (*d*, *d*) ist das einzige Strategiepaa, für das gilt, dass es für keinen der beiden Spieler rational ist, von seiner Wahl abzuweichen, bei gegebener Strategiewahl *d* des anderen. Es handelt sich hier um ein sogenanntes Nash-Gleichgewicht. Aber auch die Strategie *k* stellt ein Gleichgewicht dar, welches klar beide Akteure besserstellt als Strategie *d*. Da jedoch beide Akteure rationale Nutzenmaximierer sind und keine weiteren Annahmen bestehen, welche die Akteure dazu bringen könnte sich gegenseitig zu vertrauen, werden beide immer Strategie *d* wählen, weil sie davon ausgehen müssen, dass der andere ebenso handeln wird. Unter den gegebenen Umständen ist es ausgeschlossen, dass die beiden Akteure unter den gemachten Rationalitätsannahmen jemals zu einer Kooperation kommen können. Yanis Varoufakis nennt dieses Phänomen »Leviathan trap« in Anspielung an Thomas Hobbes Ausführungen zum Naturzustand.¹²³

Das Dominanzargument kann man wie folgt darstellen:¹²⁴

- D1: Gefangener 2 entscheidet sich entweder für *d* oder *k*.
D2: Wenn 2 sich für *k* entscheidet, so erziele ich das für mich bessere Ergebnis, wenn ich *d* wähle.
D3: Wenn 2 sich für *d* entscheidet, so erziele ich das für mich bessere Ergebnis, wenn ich *d* wähle.
D4: Also erziele ich insgesamt immer das bessere Ergebnis, wenn ich *d* wähle.
D5: Rationalität schreibt mir vor, diejenige Handlung auszuführen, mit der ich das für mich bessere Ergebnis erziele.
D6: Rationalität schreibt folglich *d* vor.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., S. 98.

¹²³ Vgl. Varoufakis (1991), S. 37 ff.

¹²⁴ Nida-Rümelin verwendet dieses Beispiel in diesem Zusammenhang um zu verdeutlichen, dass die Konsequentialistische Lesart der Rational Choice Theorien zu widerlegen. Es stellt einen Versuch dar, dem Rationalitätsargument des Gefangenendilemmas ein Argument zur Kooperation gegenüberzustellen.

Dass dieser These widersprechende Symmetrieargument lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

S1: 2 ist wie ich (1) rational.

S2: Rationalität schreibt Akteuren in derselben Situation dieselbe (eindeutig bestimmte) Handlung vor.

S3: 2 ist in derselben Situation wie ich.

S4: Folglich führt 2 dieselbe Handlung aus wie ich.

S5: Beide führen entweder k oder d aus.

S6: Beide ziehen (k,k) gegenüber (d,d) vor.

S7: Rationalität schreibt Kooperation vor.

Nida-Rümelin schlägt mehrere Auswege aus diesen paradoxen Ergebnissen der zwei rational begründeten Strategien vor.¹²⁵ Man könnte anführen, dass es im Gefangenendilemma nicht allein diesen Widerspruch gibt, sondern noch weitere Beispiele für Begriffe, die in dieser Weise andere Aspekte aufnehmen, wie etwa Altruismus, Vertrauen, Moralität usw. Diese Aspekte sind jedoch in der orthodoxen Konzeption des Gefangenendilemmas durch die dargestellten Bedingungen, wie bereits gezeigt, explizit ausgeschlossen.

Man kann als einen weiteren Ausweg einfach die Schlüssigkeit des Symmetriearguments annehmen und das Dominanzargument anzweifeln. Die Prämissen des Dominanzprinzips sind jedoch plausibel, eine Korrektheit der gemachten Annahmen ist daher nur sehr schwer anzuzweifeln. Aus dem Symmetrieargument scheint zu folgen, dass es unmöglich ist, dass zwei rationale Personen im Gefangenendilemma in derselben Situation zwei verschiedene Handlungen ausführen. Deswegen könnten die zwei Prämissen $D2$ und $D3$ aus dem Dominanzprinzip unvollständig sein. Sie müssten wie folgt ergänzt werden:

$D2'$: Wenn sich 2 für k entscheidet, erziele ich das für mich bessere Ergebnis, wenn ich d ausführe, sofern d dann überhaupt noch eine mögliche Option für mich ist.

$D3'$: Wenn sich 2 für d entscheidet, erziele ich das für mich bessere Ergebnis, wenn ich d ausführe, sofern d dann überhaupt noch eine mögliche Option für mich ist.¹²⁶

Wenn man davon ausgeht, dass das Symmetrieargument schlüssig ist, so ist die Hinzufügung »unter Umständen« in den Prämissen $D2'$ und $D3'$ falsch. »Unter Umständen« soll deutlich machen, dass noch nicht klar ist, ob das Symmetrieargument tatsächlich so stark ist, dass es impliziert, dass der andere Akteur nicht defektieren kann, wenn ich kooperiere.¹²⁷ Dem steht die Konzeption der freien Entscheidung im Gefangenendilemma entgegen. Damit schränkt das Symmetrieargument als unbeabsichtigte Folge die Entscheidungsfreiheit der Akteure ein.

Man kann ferner behaupten, dass Dominanzargument sei in einem zu klärenden Sinne besser als das Symmetrieargument. S1 müsste genauer beschrieben werden:

¹²⁵ Ebd., S. 99.

¹²⁶ Ebd., S. 100.

¹²⁷ Ebd., S. 101.

S1': Ich (1) bin rational und ich weiß, dass 2 auch rational ist.

Treffen diese Prämissen zu, ist es folgerichtig, dass S1' für reale Situationen nie erfüllt ist. Man kann nie wissen, ob der andere rational ist.¹²⁸ Das mag zwar richtig erscheinen, aber der Widerspruch zwischen den beiden Konklusionen würde nur auf unzureichende Weise aufgelöst. In der Realität mag das Dilemma zwar nicht auftreten, theoretisch allerdings schon. Der Widerspruch ist damit nicht aufgelöst.

Als letzten Ausweg soll nach Nida-Rümelin gezeigt werden, dass das Symmetrieargument unkorrekt ist, da es den Rationalitätsbegriff in unzulässiger Weise zweimal verwendet – was erklärungsbedürftig ist. Man stelle sich eine Rationalitätskonzeption vor, die rationale Handlungsempfehlungen für Situationen vom Typ des Gefangenendilemmas vorschreibt, als eine mathematische Funktion f . Diese bildet Entscheidungssituationen in Handlungssituationen ab. Eine Entscheidungssituation ist definiert durch den Akteur, die möglichen Strategieprofile, und der individuellen Präferenzordnungen über die Menge der Strategieprofile. Die Rationalitätskonzeption f liefert für jede Entscheidungssituation eine eindeutige Handlungsempfehlung. Die Entscheidungssituation von Akteur 1 sei mit S_1 , die von 2 mit S_2 bezeichnet.¹²⁹

Damit zeigen die Schritte S1-S5 zweifelsfrei, dass $f(S_1) = f(S_2)$ – entweder kooperieren beide, oder beide defektieren. Diese Aussage wird abgekürzt mit (*). Der Schritt S6 – (k_1, k_2) ist für beide besser als (d_1, d_2) – und kann kaum angezweifelt werden. Diese Aussage wird abgekürzt mit (**). Unzulässig ist jetzt an dieser Stelle der Übergang von (*) zu (**) mit der Folgerung, dass Kooperation rational ist: $f(S_1) = f(S_2) = k$. Dieser Schritt zieht vor allem seine Überzeugungskraft aus der Überlegung, dass Akteur 1 (bzw. 2) nicht Entscheidungssituation S_1 bzw. S_2 – mit den Optionen k_1 und d_1 (bzw. k_2 und d_2) sowie den möglichen Ergebnissen (k_1, k_2) , (d_1, k_2) , (k_1, d_2) und (d_1, d_2) ist, sondern eine andere Entscheidungssituation S_1' (bzw. S_2') – zwar immer noch mit den Optionen k_1 und d_1 (bzw. k_2 und d_2) – aber nur noch mit den möglichen Ergebnissen (k_1, k_2) bzw. (d_1, d_2) .

Als Matrix dargestellt, würde das Symmetrieargument folgendermaßen aussehen:

¹²⁸ Vgl. Hardin (1982), S. 1951 ff.

¹²⁹ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 105.

Tabelle 5: Das Gefangenendilemma unter dem Aspekt des Symmetriearguments.

		Gefangener 2	
		Nicht gestehen	Gestehen
Gefangener 1	Nicht gestehen	(8,8)	--
	Gestehen	--	(1,1)

Es ist nicht eindeutig, ob diese Beschreibung einer zwei – Personen Interaktionssituation, in welcher dem Akteur zwei Handlungsoptionen zur Verfügung stehen, aber nur zwei mögliche Strategieprofile, in sich konsistent ist. Selbst wenn dies der Fall sein sollte, ist die Matrix 2.2 nicht mit dem Gefangenendilemma identisch. Selbst wenn Kooperation in Matrix 2.2 rational ist, bedeutet das nicht, dass Kooperation auch im Gefangenendilemma rational ist. Die Entscheidungsfreiheit der Akteure ist in diesem Beispiel deutlich eingeschränkt. Es mag in der Realität Situationen geben, welche diesem Beispiel in Matrix 2.2 entsprechen, und in einer solchen Situation ist es in der Tat irrational, nicht zu kooperieren. Das Symmetrieargument ist daher selbst für den Fall tatsächlicher empirischer Realität nicht geeignet, das Kooperationsproblem rational zu lösen. Das Dilemma bleibt bestehen und bedarf weiterer Überlegungen. Aus diesen Ausführungen ist meines Erachtens deutlich geworden, dass das Symmetrieargument nicht korrekt sein kann und Defektion bzw. Nicht-Kooperation im Gefangenendilemma die *einzige* rationale Wahl ist. Wenn man Defektion nun grundsätzlich in einer Interaktionssituation überzeichnet interpretiert, kann man argumentieren, dass die Akteure sich im permanenten und rational begründeten Konflikt befinden. Die formale Darstellung des GD diskutiert nur formale Präferenzen. Damit besteht keine Festlegung hinsichtlich möglicher Nutzenwerte oder Auszahlungen, so Nida-Rümelin. Es ist völlig unklar, worin die Motivationen der Akteure bestehen. Es kann sich um Ressourcen, Macht oder moralische Forderungen handeln.

1.2.3 Strategischer Konflikt

Dem Koordinationsspiel als Spiel der reinen Kooperation, in der beide Akteure ein Interesse an kooperativer Interaktion haben, steht das reine Konfliktspiel gegenüber, welches man als »Nullsummenspiel« bezeichnet. Die Logik dieses Spiels, deren Teilnehmer miteinander unvereinbare Interessen haben, impliziert die Überwindung des Gegners. Diese Konzeption wird mit dem Konzept der Focal Points Theorie von Schelling aufgegeben. In der

Spieltheorie sind seit dem Erscheinen Schellings drei wesentliche Neuerungen in Bezug auf die Analyse von Konflikten zu nennen: die erste betrifft die Berücksichtigung von Positivsummenspielen, darüber hinaus die Deutung formaler Modelle als Spielsituationen. Diese eröffnen nach Beckmann die Möglichkeit zur Analyse von Metaspielen, in denen die Konfigurierung der Spielsituationen erfolgt.¹³⁰ Im Allgemeinen wird die Spieltheorie als ein Zweig der angewandten Mathematik betrachtet und so interpretiert, dass die Eigenschaften des beschriebenen Spiels sämtliche relevanten Strukturen der Realität abbilden. Dies ist auch der Fall, wenn unter Umständen externe Normen und Werte anerkannt werden. Schelling verwendet dagegen eine empirisch gestützte Methodik.¹³¹ Seine Darstellungen konflikthafter Situationen legen keineswegs alle Regeln des Spiels fest.¹³² Diese Darstellung ist lediglich als Modell zu verstehen, welche die Anzahl der Teilnehmer spezifiziert, einschließlich ihrer Präferenzordnungen. Mithilfe dieses Modells lassen sich die physischen Handlungsmöglichkeiten in der Interaktionssituation sowie die möglichen Ergebnisse als Funktion der Kombination von physischer Aktionen auf Grundlage vorhandener Ressourcen darstellen. Anders als bei einem Spiel bleiben die genauen Regeln für eine Interaktion zunächst noch offen.¹³³

Es ist zunächst noch offen, wie die Zugfolge der Spieler konkret aussieht. Es können sowohl Spiele mit sequentiellen Zügen vorliegen, als auch solche, bei denen einzelne Akteure entgegen ihren physischen Machtmitteln öfter am Zug sind. Darüber hinaus können Strategiemengen durch Regeln auf die tatsächlich physisch verfügbaren Optionen eines oder aller Spieler beschränkt werden.¹³⁴ Damit sind zwar weitere Schwierigkeiten verbunden, aber es erlaubt eine kohärente Analyse. Diese Herangehensweise eröffnet die Möglichkeit, vor Beginn der Bestimmung einer idealen Lösung die Annahmen genau zu spezifizieren und erschwert es gleichzeitig, zusätzliche derartige Annahmen ad hoc während der Analyse einzuführen. Dies ist nach Beckmann der Preis des Schellingmodells, welches von Anfang an eine »saubere« Argumentation und gedankliche Leistung erfordert.¹³⁵ Die Fortführung dieses Ansatzes untersucht mehrstufige Spiele, die nicht aus einer Wiederholung eines Stufenspiels bestehen, und deren erste Ebene die Determinierung der Spielregeln für die nachfolgenden Ebenen zum Gegenstand hat. Damit lassen sich Intuitionen erfassen, dass Akteure ein Interesse haben können, Ressourcen für die Einflussnahme auf gesellschaftliche Regeln anzuwenden. Drei Klassen von möglichen Instrumenten werden dabei in der jüngeren Literatur unterschieden: »Preemption«, »Dislocation« und »Disruption«.¹³⁶

Diejenigen Überlegungen in strategischen Interaktionssituationen, welche konflikthaft, d.h. nicht auf Kooperation zielen, nehmen substantiellere Annahmen über individuelle Präferenzen auf. Gegensätzliche Interessen allein charakterisieren noch keinen Konflikt.

¹³⁰ Vgl. Beckmann, Klaus (2007), S. 192.

¹³¹ Ebd., S. 194.

¹³² Ebd., S. 193.

¹³³ Ebd., S. 194.

¹³⁴ Ebd., S. 195.

¹³⁵ Vgl. Beckmann (2007), zur Thematik von Regeln in Spielsituationen auch Langlois (1990); und Brams (1995).

¹³⁶ Vgl. Leonard, Robert R. (1991):

Erst die kollektive Interaktionsstruktur zeichnet einen Konflikt aus. Darüber hinaus sind die Intention und die darauffolgende Entscheidung, nicht zu kooperieren, maßgeblich. Schelling geht davon aus, dass es sich bei den meisten Konflikten und sogar Kriegen um stillschweigende Verhandlungsprozesse handelt:

»War appears to be, or threatens to be, not so much a contest of strength as one of endurance, nerve, obstinacy and pain. It appears to be, and threatens to be, not so much a contest of military strength as a bargaining process – dirty, extortionate, and often quite reluctant bargaining on one side or both - nevertheless a bargaining process«¹³⁷

Diese Methodik erlaubt es, Lösungen nicht einfach vorauszusetzen, sondern jeden (mitunter moralisch fragwürdigen) Schritt genau abzubilden. Diese »mixed motives games« zeichnen sich dadurch aus, dass die Akteure sowohl Partner als auch Gegner sind. Es handelt sich um eine komplexe und widersprüchliche Interaktionsstruktur aus Konflikt und Kooperation, aus Abhängigkeit und Interesse, sowie aus Wettbewerb und Koordination.

Beckmann macht bei dieser Art von Methodik drei wesentliche Fragestellungen aus: Erstens, welche Art von Instrumenten können Akteure in diesem impliziten, »schweigenden« Verhandlungsprozess zur Verfügung stehen und welche Schritte sind dafür notwendig; zweitens, auf welche Weise werden bei stillschweigenden Verhandlungen Informationen ausgetauscht und drittens, wie sieht am Ende einer Verhandlung eine Einigung aus? Diese bedarf der Zustimmung beider Parteien. Scheitern alle Institutionen der Kooperation wie Kompromiss, Entgegenkommen sowie Vermeidung, bleibt nur noch das Ausfechten des Konfliktes mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. An dieser Stelle ist die Gefahr einer Eskalation von Konflikten nur noch schwer zu begegnen.¹³⁸

Man kann zu Punkt drei zu Recht einwenden, dass Situationen mit strikt entgegengesetzten Präferenzen in diesem Zusammenhang nicht erfassbar sind. Auf welcher Grundlage soll eine Einigung zustande kommen? Nach Beckmann kommt eine Einigung auch nicht durch die Einführung einer Meta-Ebene zustande, wenn Einigungsmöglichkeiten nur dadurch bestünden, dass bei unveränderten Strategiemengen lediglich die Folge von Spielzügen verändert würde oder bestimmte Strategien ausgeschlossen wären. Es müssen folglich neue Strategien auf der Meta-Ebene eingeführt werden, die unter anderem die Pay-Offs verändern.¹³⁹

Die Systematik von Schelling, welche die möglichen Instrumente systematisiert, ist in der folgenden Tabelle dargestellt:

¹³⁷ Vgl. Schelling 1966, S. 7.

¹³⁸ Vgl. Schelling [1960] 1980, S. 4 ff.

¹³⁹ Vgl. Beckmann (2007), S. 198.

Tabelle 6: Systematik der Begründung von Regeln¹⁴⁰

	Individuell	Kollektiv
Anreize	Halbdilemmata: die eigene Bindung beeinflusst andere Indirekt (instrumentell), wobei »andere« auch die eigene Person zu einem späteren Zeitpunkt umfasst	
		Lösung von GD-Dilemma (PD) Situationen
		Schaffen von PD-Situationen
Wissen	Verbesserung der Entscheidung durch Reduktion von Komplexität	Speicherung und Gebrauch impliziten Wissens; Förderung von Experimenten und evolutionären Prozessen
	Steigerung oder (gewünschte) Senkung der Vorhersehbarkeit, Reduktion oder (gewünschte) Steigerung der Variabilität.	

Es wird zunächst unterschieden zwischen Anreizen und Wissen. Während es in der Ökonomie weitgehend darum geht, Lösungen und dazugehörige Probleme im gemeinsamen Interesse der Akteure zu finden, muss bei strategischen Konflikten auch der umgekehrte Fall berücksichtigt werden, indem solcherart Probleme für die Gegenseite auftreten. Weiterhin muss unterschieden werden, wenn zwischen Regeln differenziert wird, welcher der Entscheider auch außerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes sich auferlegt, wie z.B. Daumenregeln oder Selbstbindung (»*commitment*«).¹⁴¹

Die erste Spalte ist für strategische Fragen die Wichtigste. Halbdilemmata und die Kunst der strategischen Selbstbindung stehen bei Schelling im Mittelpunkt. Die beiden folgenden Matrizen sollen dies veranschaulichen:

Tabelle 7: Spielsituation mit pareto-superiorem commitment

		Akteur 1	
		↓s 1	s 2
Akteur 2	z 1	(4,3)	(1,4)
	z 2	(2,1)	(3,2)

Beide Situationen haben gemeinsam, dass Akteur 1 über eine dominante Strategie verfügt »rechts«. Die Reaktion von Akteur 2 lässt aber nur Lösung (z2, s1) zu. Eigentlich zieht

¹⁴⁰ Diese Tabelle ist im Wesentlichen angelehnt an Beckmann (2007), S. 193.

¹⁴¹ Ebd., S. 197.

Akteur 1 aber (z1, s1) vor, kann dies aber wegen des günstigen Pay-Offs nicht erreichen. Jede Äußerung, sich auf Strategie s1 festlegen zu wollen, ist in dieser Situation unglaublich. Beckmann nennt diese Dilemma Situation ein Halb-Dilemma, da es sich um eine asymmetrische Situation handelt, in welcher das Problem nur durch Anreize der Akteure entsteht.¹⁴²

Die Überwindung dieses Dilemmas kann im Grunde nur auf Meta-Ebene erfolgen, in welcher sich Akteur 1 eindeutig auf s1 festlegt, was in Normalform von ↓ beschrieben ist.

Tabelle 8: Spielsituation mit Commitment zulasten der Gegenseite¹⁴³

		Akteur 1	
		links↓	rechts
Akteur 2	oben	(3,3)	(1,4)
	unten	(2,1)	(4,2)

Schelling sieht darin den zentralen Charakter von »*commitment*«, an welchen er seinen Begriff der Verhandlungsmacht anlehnt.¹⁴⁴ Dabei gibt es zwei Möglichkeiten »*commitment*« zu modellieren. Nach Beckmann setzt die erste Variante bei der Zugfolge der Akteure an. Der Akteur, der sich zuerst selbst bindet, zieht als Erster vor dem anderen Akteur. In der zweiten Variante wird der Pay-Off von Akteur 1 geeignet reduziert. Diese Variante zeigt in Tabelle 8: damit die Lösung gleichgewichtig ist, muss nicht nur ein Pay-Off verändert werden, sondern sogar zwei, da s2 eine dominante Strategie ist, daher muss ihr Anreiz für beide Akteure sinken. Reduziert man lediglich das eigene Pay-Off im »fett« gekennzeichneten Nash-Gleichgewicht kommt es nach Beckmann zu einer Situation ohne Nash-Gleichgewicht in reinen Strategien, wie folgende Tabelle veranschaulicht:

¹⁴² Ebd., S. 200.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Vgl. Schelling (1960): »The essence of these tactics is some voluntary but irreversible sacrifice of freedom of choice. They rest on the paradox, that the power to constrain an adversary may depend on the power to bind oneself; that, in bargaining, weakness is often strength, freedom may be freedom to capitulate, and to burn bridges behind one may suffice to undo an opponent«, S. 22 ff.

Tabelle 9: Variation nur eines Pay-Offs im Commitment-Spiel

		Akteur 1	
		links↓	rechts
Akteur 2	oben	(3,3)	(1,4)
	unten	(2,1)	(4,1/2)

Man kann davon sprechen, dass ein Gleichgewicht in gemischten Strategien durchaus besteht, wenn Akteur 1 mit einer Wahrscheinlichkeit von 0,75 s1 wählt, während Akteur 2 mit einer Wahrscheinlichkeit von 0,33 z1 wählt. Dabei ist hervorzuheben, dass das erwartete Pay-Off für Akteur 1 bei dieser Lösung mit 5/3 geringer ausfällt als im ursprünglichen Spiel. Beckmann plädiert daher dafür, Commitment ausschließlich über eine Gestaltung der Zugfolge auf der Meta-Ebene abbilden zu lassen.¹⁴⁵

Der Unterschied von Tabelle 8 und 9 besteht unter anderem darin, dass in der Ersten eine Überwindung des Halb-Dilemmas beiden Akteuren nützt. In der zweiten Tabelle geht das Commitment zulasten der Gegenseite. Commitment kann dabei auf verschiedene Art und Weise zustande kommen. So kann man in Anlehnung an Jon Elster auf die Geschichte von Odysseus und den Sirenen verweisen.¹⁴⁶ In dem sich Odysseus im Wissen, was ihn erwartet, an den Mast binden lässt und seine Besatzung sich die Ohren mit Wachs verstopfen lässt, wird die Option an den Strand anzulegen, physisch vermieden. Thomas Schelling zeigt diesen Sachverhalt anhand der Legende des Konquistadoren Hernando Cortés, welcher bei der Eroberung Mexikos seine Flotte verbrannt haben soll, womit die Option »Heimfahrt« ausgeschlossen wurde. Eine weitere Möglichkeit besteht in Form von Delegation.¹⁴⁷ Dabei kommen sowohl Personen, als auch Mechanismen in Frage. Bei Personen oder »Agenten« kann man Beispiele aus der Wirtschaft, etwa die Delegation der Geldpolitik an Zentralbanken anführen. Eine Delegation an einen Mechanismus ist zweifellos das prominente Beispiel der *Doomsdaymachine* zu nennen.¹⁴⁸ Die Theorie besagt, dass die Installation einer solchen Maschine, sobald bekannt, den Gegner mit Sicherheit davon abhalten wird, weitere Aggressionen zu forcieren. Das mag in der Praxis anders aussehen, wenn man an die großen Krisen des Kalten Krieges denkt. Eine weitere Form des

¹⁴⁵ Vgl. Beckmann (2007), S. 200.

¹⁴⁶ Vgl. Jon Elster (1979).

¹⁴⁷ Vgl. Beckmann (2007), S. 212.

¹⁴⁸ Es handelt sich bei dieser Vorstellung um ein Computersystem, das mit Hilfe eines Netzwerkes von Sensoren die atomare Bedrohung der Vereinigten Staaten misst, und bei einer kritischen Überschreitung eines bestimmten Schwellenwertes automatisch das gesamte nukleare Arsenal für einen Vergeltungsschlag aktiviert.

Commitments in Konflikten kann in Form der Inkaufnahme kontingenter Kosten auftreten.¹⁴⁹ Hier werden Veränderungen der Pay-Offs auf der nachgelagerten Ebene dadurch erfasst, dass auf der Meta-Ebene in vollem Bewusstsein höhere Kosten für den Fall der Wahl einer ausschließenden Option in Kauf genommen werden. Beckmann weist daraufhin, dass dieses Mittel voraussetzt, dass sämtliche Pay-Offs, die mit der Wahl der ausschließenden Analyse verbunden sind, entsprechend abgesenkt werden.¹⁵⁰

Risiko ist in diesem Zusammenhang ein wichtiger Faktor. Einer solchen Konfliktsituation liegt prinzipiell eine Enzcheidung unter Unsicherheit zugrunde. Schon in der Analyse von Nullsummenspielen bzw. reinen Konfliktsituationen kommt es wesentlich darauf an, dem Gegner keine Klarheit über die eigenen Züge zu vermitteln. Bei einem strategischen Spiel wie etwa beim Pokern kommt es sogar entscheidend darauf an, durch »bluffen« aufgrund schlechter Karten den Einsatz zu Erhöhen und den Gegner zu täuschen. Beckmann sieht Schellings Konzeption dagegen wesentlich weiter entwickelt.¹⁵¹ Im Ansatz der Focal Point Theorie sind weitgehend externe Unsicherheitsfaktoren erfasst. Neben diesen Umwelttrisiken zählen dazu auch eine unvollkommene Common knowledge rationality¹⁵², d.h. keine klaren Vorstellungen über die kognitiven Fähigkeiten des Konfliktpartners bzw. Gegners. Das umfasst auch unter Umständen ein mangelndes Verständnis für potentielle kulturelle Differenzen und Zweifel in Bezug auf das umgekehrte Verständnis des eigenen Selbst seitens des Gegners.¹⁵³ Es betrifft auch die Problematik interpersoneller Vergleichbarkeit, die in einem Fehlen übereinstimmender Bewertungen der Wahrscheinlichkeit von Zuständen und Konsequenzen äußert.¹⁵⁴ Reinhard Selten weist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache hin, dass immer Fehler auftreten können, obwohl sich die Akteure bewusst rational verhalten.¹⁵⁵ Aus Beckmanns Sicht ist die Komponente der schellingschen Theorie bei Risiko die Tatsache, dass Unsicherheit ein wesentlicher Bestandteil strategischer Planung wird, wobei bei vor allem die innere Unsicherheit des Entscheidungsträgers eine Rolle spielt.¹⁵⁶ Im Nullsummenspiel geht es, um beim Beispiel des Pokerns zu bleiben, noch darum, sich nicht in die Karten sehen zu lassen. Deshalb wird nun eine graduelle Kalkulation hinsichtlich möglicher negativer Konsequenzen eingeführt. Das Beispiel der Domsdaymaschine mag dies verdeutlichen. Bei der Drohung gegenseitiger Vernichtung ist eine minimale Steigerung der Wahrscheinlichkeit durch den automatischen Mechanismus dieser Maschine eine glaubwürdige Drohung, die sich dadurch auszeichnet, mit einer erhöhten Sterbewahrscheinlichkeit einen Vorteil zu gewinnen.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Ebd., S. 213.

¹⁵⁰ Ebd., S. 215.

¹⁵¹ Ebd., S. 217.

¹⁵² Vgl. Varoufakis (1995), S. 22 ff.

¹⁵³ Vgl. Beckmann (2007), S. 206.

¹⁵⁴ Binmore spricht von einem Zusammenbruch der Harsanyi-Doktrin, Vgl. Binmore (1992).

¹⁵⁵ Vgl. Selten (1975).

¹⁵⁶ Vgl. Beckmann (2007), 215.

¹⁵⁷ Vgl. Beckmann (2007). Dieses Prinzip liegt der *Brinkmanship* zugrunde, S. 216. Vgl. Schelling 1966, S. 80.

Die Unsicherheit besteht auch in der Koordination der Focal Points. Wie in den Koordinationsspielen bereits besprochen, zeichnen sich die Focal Points durch Eigenschaften aus, die in Normalform nicht abzubilden sind. Sie stechen aber unter den übrigen Gleichgewichten hervor. Man kann argumentieren, dass nicht lediglich Handlungen koordiniert werden, sondern im Grunde Intentionen, Überzeugungen und Erwartungen.¹⁵⁸ Beckmann sieht hier sogar eine Bestätigung der Harsanyi-Doktrin¹⁵⁹. Man kann insgesamt feststellen, dass Thomas Schelling sich mit seinen empirisch gestützten Überlegungen klar gegen Braithwaite, Nash und Harsanyi, die eine rein axiomatisierte Lösung für Dilemma-Situationen vorschlagen, positioniert.¹⁶⁰ Es könnte in der Tat so sein, dass rein psychische Phänomene wie individuelle Wertschätzungen, Sorgen, Zwangsvorstellungen, Ängste etc. rationale Übereinkünfte formen. Dann wäre die mathematisch basierte Spieltheorie kaum in der Lage, grundlegende Erkenntnisse für konflikthafte Interaktionsprozesse zu liefern.¹⁶¹

1.2.4 Drohung

Die Drohung ist ein entscheidendes Mittel rationaler Strategien in Verhandlungssituationen und integraler Bestandteil von Konflikten in diesem Paradigma. Drohungen müssen durch Sprache bzw. Handlung kommuniziert werden. Sie sind dabei zunächst nichts weiter als ein eigen konzipierter Anreiz, den Anderen zu beeinflussen und Konsequenzen für bestimmte Handlungen des Anderen in einer Interaktionssituation aufzuzeigen. Eine erfolgreiche Drohung kann paradoxerweise in bestimmten Situationen dazu führen, einen Konflikt beizulegen, beispielsweise, wenn Eltern ihre streitenden Kinder zur Ordnung rufen, Regierungen Demonstrationsverbote verhängen etc.¹⁶²

Das Prinzip der Drohung ist eingebettet in die komplizierte Interaktionssituation zwischen zwei Akteuren. Schelling versteht die Drohung als eine bestimmte Form der Selbstbindung gegenüber dem Gegner. Meines Erachtens ist sie gesondert zu betrachten, und zwar aus folgenden Gründen: Wer droht, stellt seinem Gegenüber negative Konsequenzen in Aussicht. Der Drohende wünscht mit seiner Drohung bestimmte Handlungen von seinem Gegner zu erreichen. Man kann folgende Form einer Drohung feststellen: »Ich wünsche Dir eine bestimmte Handlung oder ein bestimmtes Gut, und ich werde Dir Schaden zufügen, wenn Du mir diesen Wunsch nicht erfüllst«¹⁶³. Eine Drohung bedarf zunächst der Voraussetzung im Ernstfall wahrgemacht werden zu können. Glaubwürdigkeit gilt es in diesem Zusammenhang – äquivalent zur Selbstbindung – zu erreichen. Zumindest der Bedrohte muss der Meinung sein, dass dies der Fall ist.¹⁶⁴ Die

¹⁵⁸ Vgl. Schelling (1960): »Coordination of expectation is the role. « S. 22.

¹⁵⁹ Die Harsanyi-Doktrin besagt, dass die Akteure bei gleichem Informationsstand immer die gleiche Handlungsalternative wählen.

¹⁶⁰ Vgl. Schelling (1960).

¹⁶¹ Vgl. Schelling (1960).

¹⁶² Vgl. Schelling (1960).

¹⁶³ Vgl. Kulp (1965), S. 39.

¹⁶⁴ Ebd., S. 40.

Frage stellt sich, welche Optionen sich für beide Akteure im Falle einer Drohung ergeben. Sollte der Bedrohte in der konkreten Situation nämlich nicht im Sinne des Drohenden verhalten, sind prinzipiell zwei Möglichkeiten der Reaktion zu unterscheiden: Erstens; bei einer extrem asymmetrischen Machtverteilung zu Gunsten des Drohenden ist ein Widerstand seitens des Bedrohten zwecklos. Man kann in dieser Situation mit hoher Wahrscheinlichkeit von Unterwerfung und Zwang für den Bedrohten ausgehen. Dieser muss mit empfindlichen Strafen oder Sanktionen rechnen, gegen deren Durchführung er aufgrund der asymmetrischen Machtverteilung wehrlos ist. Zweitens, falls die Machtverteilung zwischen Bedrohten und Drohenden relativ gleich ist, besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass der Bedrohte die Durchführung der Drohung nicht hinnimmt und Widerstand leistet. Es kann zum offenen Kampf kommen bzw. Krieg.¹⁶⁵

Diese beschriebenen Szenarien setzen allerdings Verhandlungsmacht und Mobilisierung bzw. deren Möglichkeit voraus. Der Drohende muss (materielle) Ressourcen erstgenügend bereitstellen, um für den Konfliktfall vorbereitet zu sein.¹⁶⁶ Man muss sich erst selbst auf eine Drohung einstellen, bevor man in Erwägung zieht diese auszusprechen oder anderweitig zu kommunizieren. Bereits eine Mobilisierung kann vom Bedrohten als feindliche Handlung verstanden werden, auch wenn die Drohung noch nicht ausgesprochen wurde. Mobilisierung ist in diesem Fall bereits eine Drohung, unter der Voraussetzung, dass sie im lebensweltlichen Kontext von anderen verstanden wird. Ist der Bedrohte von diesen Maßnahmen nicht beeindruckt, folgt darauf die explizite Drohung. Ist auch diese wirkungslos, kann der offene Konflikt folgen. Damit ist die Drohung ein zentrales Mittel der Kommunikation in Konflikten. Personen oder Personengruppen treten in eine gegenseitige Beziehung zueinander. Man kann diese Beziehung als eine Art negativen Tausch bezeichnen.¹⁶⁷ Der Unterschied zum normalen Tausch besteht in erster Linie darin, dass der Drohende eine Leistung einfordert, ohne eine entsprechende positive Gegenleistung zu erbringen. Es wird lediglich ein Verzicht auf die Realisierung der Drohung angeboten. Weiterhin bleibt auch eine Gegenleistung aus, wenn die Drohung zum Erfolg führt. Die Unterwerfung des Bedrohten macht die Implementierung der Drohung nicht mehr notwendig.¹⁶⁸

Die Glaubwürdigkeit einer Drohung hängt im Wesentlichen von zwei Komponenten ab: Zunächst ist Glaubwürdigkeit von dem Ausmaß des angedrohten Schadens abhängig. Der angedrohte Schaden muss in den Augen des Bedrohten in einem spezifischen Verhältnis zum Ziel des Drohenden stehen. Wenn ein Gartenbesitzer beispielsweise seinen Nachbarn beim Apfelklauen im eigenen Garten erwischt und diesem daraufhin droht, bei Wiederholung dessen Haus niederzubrennen, wird dieser aller Wahrscheinlichkeit nach vom Apfeldieb belächelt werden. Weiterhin lässt Glaubwürdigkeit einer Drohung nach, je weiter die letzte Realisierung zurück liegt.¹⁶⁹ Die Möglichkeit eines Kampfes wird aufgrund der

¹⁶⁵ Ebd., S. 41.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd., S. 42.

¹⁶⁸ Ebd., S. 43.

¹⁶⁹ Ebd., S. 43.

langen Zeitspanne der zurückliegenden Drohung nicht mehr als ernsthafte Konsequenz empfunden. Die Reaktionsmöglichkeiten einer Drohung sind auf der anderen Seite ebenfalls unterschiedlich. Für den Bedrohten besteht zunächst die Möglichkeit, sich der Drohung widerstandslos zu unterwerfen.¹⁷⁰ Der Grund dafür mag, wie schon erwähnt daran liegen, dass er dem Drohenden in allen relevanten Kriterien unterlegen ist. Ist dies jedoch nicht der Fall, besteht für den Bedrohten die Chance, sich der Drohung zu widersetzen und sich zur Wehr zu setzen. Külps meint eine drittens Möglichkeit auszumachen, indem eine Drohung einfach ignoriert wird.¹⁷¹ Eine solche Reaktion ist in bestimmten Situationen jedoch problematisch oder sogar riskant. Zunächst wirkt die Reaktion zurück auf den Drohenden. Im Falle, dass der Bedrohte sich nicht den Forderungen beugt, hat der Drohende die Möglichkeit, seine Drohung wahrzumachen, oder aber auf die eigene Forderung zu verzichten. In diesem Fall leidet seine Glaubwürdigkeit, da er nur geblufft hat. Er kann sich aber auch dazu entscheiden, die Drohung ein weiteres Mal auszusprechen.¹⁷² Sollte das ohne Wirkung bleiben, kann er die Drohung schließlich auch verschärfen. Für den Bedrohten ist das Ignorieren einer Drohung deswegen riskant, da er mit hoher Wahrscheinlichkeit damit rechnen muss, dass diese wahrgemacht wird. Je nach Schärfe einer Drohung und den situationsspezifischen Umständen stellt sich für den Bedrohten die Frage, ob mit Ignorierung einer glaubhaften Drohung nicht schon der erste Schritt in einen offenen Kampf getan ist.¹⁷³

Motivationen für Drohungen sind in der einschlägigen Literatur sehr vielfältig.¹⁷⁴ Die klassischen Varianten der Nutzensteigerung oder des Wohlergehens sind eine mögliche Erklärung. Ein weiteres Argument ist Macht.¹⁷⁵ In einer bestimmten Lesart wird das Machtargument in folgendem Sinne gedeutet: Wer die Macht besitzt (in Form materieller Ressourcen) wird diese auch zu seinem eigenen Vorteil einsetzen.¹⁷⁶ Diese Deutung ist jedoch in der Realität nicht immer zwingend. Sicherlich gibt es Personen und Gruppen, welche nach dieser Maxime handeln. Allerdings ist es ebenso zutreffend, dass andere nicht so handeln, obwohl sie die Möglichkeit dazu hätten. Viele haben soziologische und psychologische Erklärungen.¹⁷⁷ Es ist eine empirische Frage. Ein besonderer Aspekt scheint jedoch meines Erachtens diskussionswürdig.¹⁷⁸ In manchen Situationen führt weniger vorhandene Macht, als vielmehr Ohnmacht zu drohendem Verhalten gegen andere Individuen oder Gruppen.¹⁷⁹ Diese Ohnmacht kann viele Ursachen haben, ist aber im Ergebnis stets damit begründet, dass dem (potentiell) Drohenden fehlende Glaubwürdigkeit von den (potentiell) Bedrohten unterstellt wird. Ein einleuchtendes Beispiel mag ein

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. Külp (1965), S. 44.

¹⁷² Ebd., S. 45.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Dies hängt vor allem davon abhängig, wie substantiell man den Nutzenbegriff verwendet.

¹⁷⁵ Vgl. Machiavelli (1520), Hobbes [1651].

¹⁷⁶ Vgl. Külp (1965).

¹⁷⁷ Vgl. Bonacker (2008).

¹⁷⁸ Vgl. Külp (1965).

¹⁷⁹ Vgl. Schelling (1960).

autokratisches Regime eines Staates darstellen, welche mangelnde Loyalität in seiner Bevölkerung vorfindet und aufgrund dessen seine Machtmittel aufrüstet. Diese dienen dazu, die Schwäche des autokratischen Regimes nach Innen und nach außen zu sichern und können (und werden in der Mehrzahl auch) von diesem Regime benutzt, aggressive Handlungen zu vollziehen. Ursache für dieses Verhalten ist also in der Schwäche bzw. mangelnden Autorität des Regimes zu suchen und nicht in seiner Stärke.¹⁸⁰

Ein weiteres Motiv in diesem Argument mag der Grad der Knappheit bestimmter Ressourcen sein. Ein geringer Lebensstandard nahe am Existenzminimum verleitet Menschen oder Gruppen eher zu aggressivem Verhalten.¹⁸¹ Wenn lebenswichtige Güter knapp sind, geht eine gewaltsame Erweiterung dieser Güter notwendigerweise mit einem Verlust zu Lasten eines anderen einher. Aus der Knappheit erwächst ein Interessengegensatz.¹⁸² Als Beispiel mögen die strittigen Nutzungsrechte des Wassers des Nils zwischen Ägypten und Äthiopien dienen. Beide Länder weisen eine junge und stark wachsende Bevölkerung auf, welche in zunehmendem Maße Wasser zur landwirtschaftlichen Bewirtschaftung braucht. Eine ausgeweitete Wassernutzung eines dieser Länder geht zwangsläufig zulasten des anderen Landes und vice versa. Drohungen werden von beiden Seiten ausgesprochen und ein Konflikt um knappe Ressourcen scheint vor diesem Hintergrund unausweichlich. Das Verhalten der Gegenseite ist schließlich ein weiterer Aspekt, der in die Kalkulation mit einfließt. Während des kalten Krieges war man im westlichen Bündnis der Auffassung, die Sowjetunion werde nur solange mit Aggression drohen, wie dessen Gegner (die NATO-Staaten) schwach erscheinen und sich Drohungen gegenüber dieser ausweichend verhalten. Auf diesen Überlegungen fußten daraufhin wesentliche Entscheidungen des Nato-Doppelbeschlusses.¹⁸³

Diese Annahmen beruhen auf rein zweckrationalem Kalkül. Mit Drohungen scheinen sich zunächst mehr Zugeständnisse erzwingen zu lassen als mit Tauschbeziehungen – vorausgesetzt, der Bedrohte unterwirft sich. Die Taktik des Erpressers ist vor diesem Hintergrund die wohl radikalste Variante, in welcher die Drohung permanent wirkt.¹⁸⁴ Wie schon ausgeführt, ist diese Taktik obsolet, sobald sich der Bedrohte wehrt. Das Motiv, Transaktionskosten mit Hilfe der Drohung zu sparen, wirkt nun negativ auf den Drohenden zurück. Angesichts dieser Situation wäre er besser beraten gewesen, Ressourcen für Tauschbeziehungen einzusetzen. Die Hauptproblematik dieser Überlegungen besteht darin, dass sich in der Realität nicht alle Menschen oder Gruppen in einem Konflikt zweckrational verhalten, auch wenn die ökonomische Theorie dies gerne voraussetzt. Der soziale Kontext ist daher immer von Bedeutung.¹⁸⁵

Ein Problem besteht weiterhin in der Bewertung, inwieweit freundliche bzw. feindliche Handlungen vorliegen. Bisher wurde davon ausgegangen, dass Drohungen klar erkannt und

¹⁸⁰ Vgl. Külpe (1965).

¹⁸¹ Vgl. Schelling (1960).

¹⁸² Vgl. Külpe (1965).

¹⁸³ Ebd., S. 51.

¹⁸⁴ Vgl. Külpe, S. 66.

¹⁸⁵ Ebd., S. 68.

entsprechend behandelt werden. Es entspricht aber der Wirklichkeit von Konflikten, dass ein und dieselbe Handlung von den Beteiligten recht unterschiedlich interpretiert wird.¹⁸⁶ Das gilt für eine Zweierbeziehung ebenso wie für größere Gruppen oder Staaten. Dies ist auch der Fall, wenn es bereits zu gemeinsamen Bewertungsstandards über einen längeren Zeitraum gekommen ist. Ein und dieselbe Maßnahme kann von der einen Partei als neutral, von der anderen dagegen bereits als unfreundliche Handlung verstanden werden. Eine missverständliche Geste oder ein falsches Wort können Auslöser eines Konfliktes sein oder einen Vorhandenen verschärfen.¹⁸⁷

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage nach der Vergleichbarkeit: an dieser Stelle stellt sich die Frage nach einem ordinalen oder kardinalen Rahmen. Eine ordinale Rangordnung fragt lediglich nach einem größeren oder kleineren Grad möglicher unfreundlicher Handlungen. Im kardinalen Rahmen ist anzugeben, um wieviel sich eine unfreundliche Handlung von einer anderen unterscheidet. In der Realität gibt es sicherlich eine Reihe von Komponenten, die sich gut quantifizieren lassen: Aufbau einer Geldmenge, Anstreben einer Machtposition, Erhöhung der Anzahl einer Anhängerschaft, Ausbau des Organisationsgrades etc. sind Mobilisierungsmaßnahmen, die vergleichsweise einfach von einer potentiell gegnerischen Partei bewertbar sind. Für darauf basierende Handlungen eine allgemeine Wertskala zu beschreiben, ist aus meiner Sicht kaum möglich. Eine solche Skala müsste stets den zeitlichen, räumlichen und sozialen Kontext berücksichtigen.

Einige Forscher sprechen dem Konflikt gesellschaftliche Funktionen zu.¹⁸⁸ Man kann Konflikten zunächst im ökonomischen Sinne eine Informationsfunktion zuschreiben.¹⁸⁹ Der Ausbruch oder die Erscheinung eines Konfliktes ist in diesem Zusammenhang als Symptom oder Ausdruck eines grundlegenden Problems zu sehen. Aus dieser Perspektive erscheint jegliches Verbot eines Konfliktes problematisch, da auf diese Weise Informationen über Probleme in einer (wirtschaftlichen) Organisation unterbunden werden. Nahe an dieser Zuschreibung ist auch die Funktion der Stärkung des eigenen Standpunktes und der Entfaltung kreativer Kräfte.¹⁹⁰ Bedrohungen und Konflikte zwingen Menschen und Gesellschaften tätig zu werden, Standpunkte zu überdenken, adäquate Lösungen zu entwickeln und Methoden zu präzisieren. Der Wettbewerbsgedanke ist an dieser Stelle ausdrücklich zu nennen, der nach der Theorie in der neoklassischen Ökonomik Innovationen erst vorantreibt. Führt man diesen Gedanken konsequent fort und überträgt ihn auf gesellschaftliche Prozesse, kommt man zu der Einschätzung, dass nur durch Konflikte gewisse gesellschaftliche Entwicklungen möglich sind, die durch Zwangsverordnungen nicht möglich wären. Zu nennen wären hier demokratische Revolutionen, politische Umwälzungen, Anpassungen an neue technische Daten und Umweltbedingungen. Diese Interpretation ist nach wie vor rein konsequentialistisch und nutzenorientiert. Besonders die Funktionszuschreibung im Falle demokratischer

¹⁸⁶ Ebd., S. 72.

¹⁸⁷ Ebd., S. 83.

¹⁸⁸ Vgl. Simmel (1908); Coser (1965).

¹⁸⁹ Vgl. Külpe (1965).

¹⁹⁰ Vgl. Simmel (1908).

Revolutionen ist empirisch nicht unproblematisch zu bewerten. In diesem Sinne können jegliche gesellschaftliche Umwälzungen, seien sie kommunistisch, faschistisch oder islamistisch als gerechtfertigt erscheinen.¹⁹¹

Diesen positiv gesetzten Funktionen des Konfliktes stehen auch negative gegenüber. Positive Effekte haben Konflikte für Menschen und Gesellschaften nach Kulp nur dann, wenn eine gewisse Rahmenordnung besteht, die Eskalationen verhindert. Krieg und Kampf sind nach diesem Verständnis Konflikte, die eskaliert sind. So sehr Konflikte eine integrative Wirkung auf interne Gruppendynamiken haben, so desintegrativ können sie zwischen konkurrierenden Gruppen wirken und zu einem Minimum sozialer Beziehungen führen. Aus dieser paradigmatischen Perspektive kann ein permanenter Wettbewerb zu weiteren negativen Konsequenzen führen. So fördert Wettbewerb tendenziell eine einseitige Selektion von Führungspersönlichkeiten.¹⁹² Wo in einem friedlichen Wettbewerb Tauschbeziehungen vorherrschen, die idealerweise Leistung und Verdienst belohnen, begünstigen Drohung und Zwang einerseits Kämpfernaturen, die es verstehen ihre eigene Stärke gegen andere (prinzipiell Schwächere) effektiv zu ihrem Vorteil einzusetzen – so wird im Zweifel nicht Leistung sondern Skrupellosigkeit belohnt – und auf der anderen Seite fördert es den Typ des prinzipiell unfreien Befehlsempfängers bzw. Untertanen.¹⁹³

1.2.5 Kooperationslösungen

Es geht bei möglichen Konfliktlösungen in diesem Paradigma zunächst um die Herstellung gewisser Rahmenordnungen. Wie diese konkret zu bewerkstelligen sind und welche dabei die besten Modelle darstellen, fällt in den weiten Rahmen der Gerechtigkeitstheorie. An dieser Stelle geht es zunächst um mögliche grundlegende Optionen. Eine erste Möglichkeit besteht immer darin, auftretende Konflikte kategorisch zu verbieten. Dies ist allerdings nur dann möglich, wenn eine Instanz über den Konfliktparteien steht, die dies auch durchsetzen kann. Man denke an Eltern, die ihre Kinder bei einem Streit zur Ordnung rufen, an Abteilungsleiter, die gegenüber ihren Untergebenen bei einem Konflikt »auf den Tisch hauen« und gar mit Kündigung drohen, oder an Staaten, welche den sozialen Frieden durch Demonstrationsverbot und Ausgangssperre erhalten suchen. Thomas Hobbes gilt als Vater dieses Gedankens.¹⁹⁴ Mit dem Mittel des kategorischen Verbotes lassen sich ohne Zweifel die negativen Folgen eines eskalierenden Konfliktes vermeiden. Nur die Zurückdrängung sämtlicher konfligierender Kräfte sichert demnach den Frieden durch die Autorität des Staates.

Gleichzeitig werden aber auch die positiven Funktionen eines Konfliktes unterbunden. Die Verantwortlichen erfahren in diesem Fall nicht, an welcher Stelle es in Staat und Gesellschaft Probleme gibt. Ein geschlossenes Ordnungssystem das hierarchisch konzipiert

¹⁹¹ Vgl. Kulp (1965).

¹⁹² Ebd., S. 87.

¹⁹³ Ebd., S. 89.

¹⁹⁴ Vgl. Hobbes [1651].

ist, verursacht hohe Kosten und Ressourcen, um sämtliche Konflikte unterdrücken zu können.¹⁹⁵ Es wäre langfristig eine totale Herrschaft notwendig, welche sämtliche Bereiche menschlicher Interaktion kontrollieren müsste. Deswegen ist es ineffizient, da die Konflikte nicht aus der Welt geschafft sind und jederzeit unvorhergesehen mit großer Heftigkeit ausbrechen können. Eine Eskalation wäre an dieser Stelle nicht mehr zu verhindern. Auf staatlicher Ebene käme es dann zum Krieg bzw. Bürgerkrieg. Eine solche Strategie verletzt schließlich unabhängig von ihren Folgen jegliche Vorstellungen einer politischen Gerechtigkeit. Aus historischer Erfahrung ist bekannt, dass der Hobbessche Leviathan sich in der Regel nicht an den *leges naturales* hält, und damit sein Friedensversprechen nicht einlöst.

Eine weitere Möglichkeit bietet die Institutionenökonomik an. Aus dieser Perspektive ist die Dilemma-Struktur im Gefangenendilemma prinzipiell nicht negativ zu bewerten, da diese die konfligierende Akteure dazu zwingt leistungsbereit, produktiv und prozessinnovativ zu bleiben.¹⁹⁶ Konflikthafter Wettbewerb ist in diesem Zusammenhang eine zu begrüßende und erhaltenswerte Folge aus der fehlenden Möglichkeit der Kooperation. In der Ökonomie der freien Märkte ist aus diesem Grund der Wettbewerb als positive Eigenschaft grundsätzlich nicht von der Hand zu weisen. Allerdings wird hier ein Kunstgriff vorgenommen, denn die Konkurrenzsituation zwischen den Akteuren ist nur vorteilhaft für Dritte, in diesem Fall den Konsumenten oder Verbraucher. Das Gefangenendilemma spricht jedoch an keiner Stelle über mögliche unbeteiligte weitere Akteure. Aus einer solchen Situation ergibt sich eine Vielzahl von Problemen, die etwa in empirischen Phänomenen wie Preisabsprachen, Oligopolen etc. äußern. Es ist klar, dass durch die Einbeziehung Dritter die Interaktionssituation grundlegend verändert wird und Kooperation und Defektion in einem völlig anderen Zusammenhang stehen. Akteure haben plötzlich einen zusätzlichen Anreiz zu kooperieren, dass sie auf diese Weise auf Kosten Dritter erhebliche Vorteile für sich gewinnen können.

Die Wettbewerbssituation ist davon abgesehen, abhängig von normativ begründeten Rahmenbedingungen. Wie schon im Falle der Konzentration der Gewaltmittel bei Hobbes ist hier völlig unklar, wie bei gewaltsamen Konflikten verfahren werden soll. In einer freien Marktökonomie scheint Wettbewerb sinnvoll, ebenso in einer freien Demokratie der Wettbewerb der politischen Ideen. Dieser muss jedoch eingebettet sein in eine umfassende Konzeption politischer Gerechtigkeit. Eine solche Konzeption muss jedoch auf substantielle normative Ressourcen zurückgreifen, die die Institutionenökonomik nicht bereitstellen kann.

Das iterierte Gefangenendilemma stellt einen weiteren prominenten Lösungsversuch für Kooperation dar. Handeln unterliegt in dieser Situation einer strategischen Interdependenz. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass das einfache Gefangenendilemma beliebig oft wiederholt wird. Es ist auch in diesem Fall ein empirisches Argument, welches durchaus plausibel daraufhin weist, dass sich Akteure in der Welt, zumal wenn es sich um den freien Markt oder um Staaten handelt, nicht nur einmal begegnen und ein einziges »Spiel« spielen.

¹⁹⁵ Vgl. Külp (1965).

¹⁹⁶ Vgl. Abländer/Nutzinger (2010), S. 232.

Robert Axelrod hat 1981 einen Aufruf an professionelle Spieltheoretiker verfasst, erfolgreiche Strategien zur optimalen Bewältigung wiederholter Gefangenendilemma zu finden und mit diesen an einem Computer-Turnier teilzunehmen.¹⁹⁷ Die Anzahl der Wiederholungen war den »Spielern« dabei nicht bekannt. Im Ergebnis führten die Spielerturniere zu der Erkenntnis, dass sich von allen Strategien »*Tit for Tat*« (Wie du mir, so ich Dir) als erfolgreichste Strategie mit der höchsten Punktzahl durchgesetzt hatte. Diese strategische Variante, welche vorschreibt immer dann zu kooperieren, wenn der andere Spieler dies auch tut, setzte sich gegen teilweise sehr komplizierte, stochastisch ausgefeilte Strategien durch, welche darauf ausgerichtet waren, kooperative Spieler auszutricksen. Dabei schreibt »*Tit for Tat*« immer vor, im ersten Zug grundsätzlich zu kooperieren, auch wenn die Gefahr besteht, dass der andere Spieler dies ausnützen könnte. Kennzeichnend für »*Tit for Tat*« sind weitere Annahmen, die die orthodoxe Konzeption erweitern: so ist es zunächst für eine erfolgreiche Strategie notwendig, dass Spieler sich nicht nachtragend gegenüber nicht-kooperativen Spielern verhalten, d.h. sie müssen einander »*vergeben*« können, sollten sie in einem vorherigen Spiel von dem gleichen Mitspieler ausgetrickst worden sein. »Keinen Neid« beschreibt eine weitere wichtige Komponente für eine erfolgreiche Kooperation.¹⁹⁸ Diese Bedingung ist eine weitere Voraussetzung für eine erfolgreiche Strategie. Ein Spieler darf von seiner eigenen Strategie nicht abweichen, auch wenn für einen gewissen Zeitraum oder sogar das ganze Turnier hindurch alle anderen Spieler mit nicht-kooperativen Strategien erfolgreicher sind. Ein Strategiewechsel hin zu einem aggressiveren Handeln ist in der Experimentalsituation nicht erfolgreich. Schließlich ist Transparenz bzw. Berechenbarkeit der eigenen Strategiewahl gegenüber den anderen Spielern wichtig, da sie Vertrauen schafft und die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass der andere Spieler sich ebenfalls kooperativ verhält.¹⁹⁹

Diese experimentbasierte Argumentation des iterierten Gefangenendilemmas scheint in der Tat Möglichkeiten zur dauerhaften Kooperation von Akteuren zu eröffnen. Die Frage ist, ob diese experimentelle Beweisführung schlüssig ist. Aus meiner Sicht bleiben erhebliche Zweifel bestehen, die dabei auf die Konzeption der Turniere mit der unbekannten Anzahl an wiederholten Spielen hinzuweist. Die Spieler wissen nicht, wie oft sie noch miteinander zu tun haben werden. An dieser Stelle zeigt sich eine Parallelität zum Schleier des Nicht-Wissens von John Rawls Gerechtigkeits-Konzeption. Durch die Unwissenheit der Spieler über die Anzahl der Spiele des Turniers sind die zusätzlichen, starken moralischen Annahmen der Neidfreiheit, der Vergebung und der Transparenz teilweise zu erklären. Wir haben es in dieser Turniersituation mit einer sehr abgeschwächten, weil realen Variante des Überlegungsgleichgewichtes zu tun. Sobald dieser »Schleier des Nicht-Wissens« gelüftet wird und die Spieler die genaue Anzahl der Spiele kennen, ist durch die *Rückwärtsinduktion* die Strategie »*Tit for Tat*« hinfällig. Wir befinden uns dann wieder in

¹⁹⁷ Vgl. Axelrod (1989). Jedes Spiel bestand aus exakt 200 Zügen, welche eine bestimmte Auszahlungsmatrix beinhalteten. Es gab insgesamt fünf Wiederholungen des Turniers mit 120.000 Spielzügen und 240.00 Einzelentscheidungen in der ersten Runde. Die vierzehn Teilnehmer kamen aus den Disziplinen der Psychologie, Ökonomie, Politikwissenschaft, Mathematik und Soziologie. Die meisten Teilnehmer hatten über Spieltheorie bereits publiziert. vgl. Anhang A, S. 173 ff.

¹⁹⁸ Ebd., S. 23.

¹⁹⁹ Ebd., S. 25.

einem endlich wiederholten, einfachen Gefangenendilemma. Darüber hinaus ist festzustellen, dass die Strategie »*Tit for Tat*«, welche die genannten zusätzlichen Annahmen beinhaltet, diese von Beginn an voraussetzt. Das bedeutet, »keinen Neid«, »Transparenz« und »Vergebung« haben sich nicht in einem evolutionären Prozess herausgebildet, sondern der Spieler hat sich von Beginn an für diese Aspekte entscheiden. Axelrod erklärt nicht, wie ein egoistischer Akteur zu einer solchen Entscheidung kommt, wenn er davon ausgehen muss, dass auch alle anderen mit hoher Wahrscheinlichkeit egoistisch handeln werden. Die Experimentalsituation ist schließlich ein weiterer Einwand gegen einen Beweis evolutionärer Kooperation. Die teilnehmenden Spieler konkurrieren schließlich nicht existentiell miteinander. Es handelte sich in der Tat um ein Spiel und jeder Akteur wusste dies. Daher sind die Ergebnisse auf die Realität nicht ohne weiteres übertragbar. Dort geht es schließlich nicht um Auszahlungen bzw. Punkte, sondern um Geld, die wirtschaftliche Existenz und im Extremfall um das nackte Überleben. Hätten die Teilnehmer um existentiell wichtige Güter oder das eigene Leben gespielt, sähe das Ergebnis vermutlich anders aus.

Es ist festzustellen, dass das iterierte Gefangenendilemma an dieser Stelle weder theoretisch plausibel Kooperation rational erklärt, noch empirisch adäquat wiedergeben kann. Auch Nida-Rümelin stellt fest, dass in der Realität Personen in Situationen ähnlich denen des Gefangenendilemmas häufig kooperieren.²⁰⁰ Vor diesem Hintergrund ist daher insgesamt zu fragen, was im Kern die Erkenntnis aus dem Gefangenendilemma ist. Da in der Realität Kooperation oft zu beobachten ist, kann es sich nicht um das orthodoxe Gefangenendilemma handeln, da diese ja Kooperation ausschließen. Eine modifizierte Form des Gefangenendilemmas zeigt am Beispiel des iterierten Gefangenendilemmas, das über individuelle Präferenzen hinausgehende Annahmen über die Entscheidungsfindung notwendig sind, um in umständlicher Weise Kooperation begründen zu können. Nach Nida-Rümelin folgt daraus die Feststellung, dass es unmöglich ist, aus dem Gefangenendilemma in seiner orthodoxen Form eine sinnvolle, d.h. notwendige und hinreichende Abstraktion von realen Interaktionssituationen zu abstrahieren.²⁰¹ Ich sehe an dieser Stelle keine stichhaltigen Gegenargumente für diese Einschätzung.

Schließlich behauptet das Argument der Interdependenz ebenfalls eine befriedende Wirkung auf Konflikte zu haben. Hier taucht das Symmetrieargument aus dem Gefangenendilemma in gewandelter Form wieder auf. Das Phänomen der Interdependenz von Akteuren (sowohl des Individuums, als auch von Staaten) nimmt Bezug auf den empirischen Befund einer verflochtenen globalen Ökonomie, welche dem rationalen Akteur durch kooperatives Verhalten höhere materielle Gewinne bzw. Wohlfahrt verspricht.²⁰² Die Interessen der Akteure, verstanden als transitiv geordnete Präferenzen, sind nach wie vor das maßgebliche Kriterium für Handlungen. Die Dilemma-Struktur interaktiver Situationen rationaler Akteure ist danach im Wesentlichen überwunden, da durch die Symmetrie der Interessen in Bezug auf ökonomische Wohlfahrt Kooperation logischerweise die rational richtige Entscheidung ist. Dieses Argument garantiert für sich allein genommen zwar noch nicht dauerhaft Kooperation, da sich wirtschaftliche Konstellationen und folglich auch Interessen ändern können. Aber eine Symmetrie der Interessen ist ein erster und

²⁰⁰ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 43.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Vgl. Keohane/Nye (2000), S. 21.

entscheidender Ansatzpunkt zur Etablierung dauerhafter kooperationsfördernder Institutionen.

Vor diesem Hintergrund verspricht Kooperation nicht nur höhere Gewinne im Rahmen ökonomischer Wohlfahrt, sondern ist gleichzeitig ein Beitrag zur persönlichen bzw. staatlichen Sicherheit. Die gegenseitige (wirtschaftliche) Abhängigkeit in einer sich transnational organisierenden Ökonomie lässt fast zwangsläufig den Aspekt (militärischer) Machtungleichgewichte in den Hintergrund treten. Gesteigertes Vertrauen durch hohe wirtschaftliche Interaktion und damit verbundene Relativierungen gewaltsamer bzw. militärischer Machtpotentiale und Asymmetrien lassen Dilemma-Strukturen und mögliche auftretende Anarchien aus Sicht des rationalen Akteurs weniger gewichtig erscheinen.²⁰³ Die Argumentation für Kooperation gründet dabei explizit auf empirischen Beobachtungen in Form von wirtschaftlichen Transaktionen, globalem Handel, dem Austausch und Transfer von Informationen, Geld und Gütern und weniger auf theoretischen Überlegungen im Rahmen der Rational Choice Theorie.

Für diesen empirischen Befund lassen sich jedoch zahlreiche Gegenbeispiele anführen, die die zwingende Plausibilität dieser These in Frage stellen. Gesteigerte gegenseitige Abhängigkeit, sei es von Personen oder Staaten schaffen immer auch neue Konflikte. Die Balkankriege der 90er Jahre sind ein drastisches Beispiel, in welchem die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verflechtungen zwischen Ethnien keineswegs Konflikt und Krieg verhindert haben. Trotz gemeinsamer staatlicher Institutionen, gemeinsamer Wirtschaft und Sprache haben interdependente Strukturen die Balkankriege nicht verhindern können. Die Beispiele ließen sich noch erweitern, so ist jeder Bürgerkrieg im Grunde eine Widerlegung der Interdependenztheorie. Friedrich Kratochwil wendet ein, dass Interdependenz als einzige Annahme nicht ausreichen kann, um stabile kooperative Interaktionen zu garantieren. Diese Rationalitätsannahmen sind methodisch unzureichend, und daher müsse auf weitere theoretische Ressourcen wie Versprechen, Verträge, das Recht und moralische Prinzipien zurückgegriffen werden.²⁰⁴ Somit bietet dieser Ansatz auch aus meiner Sicht keine plausible Lösung an.

Das Prinzip des Nash-Gleichgewichtes fällt ebenfalls in den Bereich der Lösungen für auftretende Konflikte. Danach lässt sich für ein Spiel in Normalform immer mindestens eine plausible Lösung (Gleichgewicht) für jeden Akteur voraussagen, der seine eigenen Auszahlungen zu maximieren sucht und dies immer in Abhängigkeit von der Aktion des anderen Akteurs.²⁰⁵ Harsanyi und Selten nahmen diese Kritik auf und entwickelten konkrete Ideen zur Weiterentwicklung der Nicht-Kooperativen Spiele.²⁰⁶ In ihrem

²⁰³ Ebd., S. 25.

²⁰⁴ Vgl. Kratochwil (1998) S. 96-152.

²⁰⁵ Vgl. Nash (1950).

²⁰⁶ Vgl. Harsanyi (1961b), S. 179-196. In diesem Aufsatz antwortet Harsanyi indirekt auf Schellings Kritik und kündigt an seine Theorie der rationalen Verhandlungen auf Nicht-Kooperative Spiele auszuweiten (S. 181). Auch Reinhard Selten bemerkt 1964 in seinem Aufsatz »Valuation of n-Person Games« (S.626), dass Schelling bei dem Thema Werte in Kooperativen Spielen wichtige Fragen aufgeworfen hat in Bezug, wie Akteure sich zu Drohungen und Versprechen verpflichten und dass solche Fragen nicht Bestandteil Kooperativer Spiele sind.

gemeinsam verfassten Werk »*A general Theory of Equilibrium Selection in Games*« merken sie an:

»The great strategic importance of an ability or an inability to make firm commitments in playing a game was first pointed out by Schelling 1960«²⁰⁷

Die Reduktion des Spiels auf Normalform, wie sie von Neumann vorgenommen hat, vernachlässigt vor diesem Hintergrund wichtige Komponenten wie Information und Zeitpunkt. Diese sind jedoch nach Schelling entscheidend für die Analyse von Konflikten. Damit rückt das Nash-Gleichgewicht in Nicht-Kooperativen Spielen ins Zentrum des Interesses. Die Lösungskonzepte bestanden in der Form des Bayesschen Kriteriums für Spiele mit unvollständigen Informationen durch Harsanyi²⁰⁸, dem Equilibrium korrelierter Strategien bei Spielen mit Kommunikation durch Aumann²⁰⁹ und sequentielle Equilibria für Spiele in extensiver Form durch Selten.²¹⁰

Das Problem an dieser Stelle besteht nun in dem Auffinden eines Gleichgewichtes bei multiplen Equilibria. Der Spieltheorie im Allgemeinen ermöglicht dieser Fokale Punkt die Möglichkeit, kulturelle Einflüsse sowie Geschichte und sogar moralische Vorstellungen in die Präferenzenrelationen der Akteure mit aufzunehmen. Myerson meint dazu:

»From a modern post-Nash perspective, the process of negotiating joint expectation of focal equilibrium may be the only sense in which players can truly >cooperate<, because the understanding of a focal equilibrium must be shared jointly by all players«²¹¹

Diese Feststellung stellt Harsanyis und Seltens Versuch in Frage, eine universelle Lösung mit mathematischen Mitteln für alle möglichen Spielsituationen zu definieren.²¹² Harsanyi und Seltens universeller Lösungsversuch für das Gleichgewichtsproblem in multiplen Spielen setzt Myerson analog zu Hobbes rationaler politischer Theorie.²¹³

Aus den Ausführungen Schellings zum Fokal Punkt Prinzip verbunden mit den verschiedenen Verhandlungsstrategien der Drohung, dem Versprechen und der Verpflichtung plädiert Myerson vor dem Hintergrund existentieller Bedrohungen und Unwissenheit für eine Strategie verstanden als »a balance of resolve and restrain, and this balance must be recognized and understood by our adversaries«.²¹⁴ Die zentrale Herausforderung ist dabei nach wie vor die Koordination mit dem (potentiellen) Gegner in

²⁰⁷ Vgl. Harsanyi/Selten (1988), S. 365.

²⁰⁸ Vgl. Harsanyi (1967), S. 159-182.

²⁰⁹ Vgl. Aumann (1974), S. 67-96.

²¹⁰ Vgl. Selten (1975), S. 25-55.

²¹¹ Vgl. Myerson (2006), S. 5.

²¹² Vgl. Harsanyi/Selten (1988).

²¹³ Vgl. Myerson (2006),

²¹⁴ Vgl. Myerson (2007), S. 1.

einer Konfliktsituation. Der focal point effect ist nach Myersons der einzige Gleichgewichtspunkt, an dem vernünftigerweise ein Gleichgewicht möglich ist.

1.3 Konsequentialistische Ethiken

Aus dem vorgestellten Konfliktparadigma ergeben sich spezifische normative Forderungen an Individuum und Gruppe, wie mit Konflikten grundsätzlich zu verfahren ist. Meine Grundthese besagt, dass vor allem drei ethische Theorien relevant sind, die sich aus den bisherigen Annahmen im Rahmen der Rational Choice Theorie ergeben. Nida-Rümelin weist vor dem Hintergrund dieses konsequentialistischen Rationalitätsverständnisses auf den Typus der konsequentialistischen Ethik als eine Spezialisierung hin.²¹⁵ Diese Spezialisierung bezieht sich zum einen auf den Inhalt der zu maximierenden Werte und zum anderen auf den Anwendungsbereich. Nida-Rümelin merkt dazu an:

»Statt den Konsequentialismus als eigene Theorie zu verstehen, kann man ihn mit der Menge derjenigen Theorien, deren Kriterium richtigen Handelns konsequentialistisch ist, identifizieren. Der ethische Konsequentialismus wäre dann die Menge der normativ-ethischen Theorien, deren Kriterium richtigen Handelns konsequentialistisch ist.«²¹⁶

Die einfachste Möglichkeit, so Nida-Rümelin weiter, konsequentialistische Rationalität und Konsequentialismus in Beziehung zu setzen, ergibt sich durch ein normatives Kriterium, dass sich ausschließlich auf die subjektiven Wertfunktionen als Repräsentation motivierender Absichten des Handelnden bezieht. Dieses Kriterium verlangt, dass die subjektive Wertfunktion des moralisch Handelnden unparteiisch ist. Eine Handlung ist dann moralisch richtig, wenn sie die quantitative Repräsentation dieser unparteiischen Rangordnung möglicher Werte maximiert. Die Probleme, die sich aus daraus ergeben, sollen im Folgenden diskutiert werden.

1.3.1 Realismus und Realpolitik

Wenn die theoretischen Ausführungen zu Drohung und Verpflichtung im Rahmen des Gefangenendilemmas zutreffen, folgen daraus Entscheidungen, die nicht zu wertorientierten Moraltheorien Bezug nimmt, sondern sich nach den realen Gegebenheiten und Möglichkeiten richten muss. Ganz im Sinne Max Webers Verantwortungsethik²¹⁷ richtet sich die Aufmerksamkeit auf die möglichen Konsequenzen.

²¹⁵ Vgl. Nida-Rümelin (1993), S. 53.

²¹⁶ Ebd., S. 55.

²¹⁷ Vgl. Weber (1919), S. 69.

»Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen seines Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen.«²¹⁸

Politik, die sich aus reinen Lehren oder grenzenlosen Hoffnung speist, führt nicht immer zu richtigen Entscheidungen; sie verfehlt ihren Beruf, so Weber. Verantwortung im Weberschen Sinne heißt dagegen ruhige Abschätzung der Folgen des eigenen Handelns, auch die Abwägung des Verhältnisses von Mittel und Zweck.

Die realistische Konfliktlösung mündet im Grunde auf einer fragilen Gleichgewichtskonzeption. Die Akteure sind aufgrund der ständigen Bedrohung oder Wettbewerbssituation gezwungen, Macht oder Machtmittel zu maximieren. Es wäre unter diesen Voraussetzungen sogar gegen jede Klugheitsregel angesichts auftretender strategischer Konflikte nicht so zu handeln. Der politische Realismus der internationalen Beziehungen sieht sich in seiner empirischen Beobachtung internationaler Konflikte bestätigt. Wettbewerb, Unsicherheit, Existenzbedrohung, Nutzenkalkül, Abhängigkeit und dominante Strategien sind die Merkmale, die diese ethische Position auszeichnet. Konfliktlösungen sind stets zeitlich begrenzt, Koalitionen und Bündnisse instabil und Kooperation eher Mittel als Zweck. Die ideelle Steigerung wird schließlich in Form von Kriegsphilosophien präsentiert, welche schon von Sunzi oder Clausewitz vertreten werden, die die Vernichtung des Feindes zum Ziel haben.²¹⁹

Der klassische Realismus der internationalen Beziehungen versucht einige Annahmen dieser Position mit Bezug auf Thukydides, Thomas Hobbes und Machiavelli auf das Verhalten von Staaten zu übertragen.²²⁰ Die Natur des Menschen strebt aus dieser Perspektive grundsätzlich immer nach Macht. Diese Eigenschaft ist unabhängig von Zeit und Ort und dient nicht allein zur Selbsterhaltung. Das grundsätzliche Streben nach Macht ist dabei nicht allein von der Vernunft geleitet, sondern entspringt einer triebhaften menschlichen Veranlagung, andere Menschen zu beherrschen.²²¹ So wird eine Entscheidung weniger vom rationalen Akteur mit subjektiven transitivgeordneten Präferenzen bestimmt, sondern von ursächlich triebhaften Neigungen. Unabhängig von der problematischen Begründung rationaler Entscheidungen von Staaten, argumentiert der klassische Realismus konsequenterweise für eine möglichst große Machtakkumulation der Staaten, der ausschließlichen Orientierung am nationalen Interesse, um dauerhaft Frieden zu sichern. Die rationalistische Weiterentwicklung dieser Konzeption liefert der strukturelle Realismus von Kenneth Waltz, welcher eine spezifisch idealisierte Vorstellung vom internationalen System und seiner Akteure vertritt.²²² Sie löst sich von der triebhaften Menschennatur und richtet sich konsequenter an den Bedingungen des homo oeconomicus aus. In Anlehnung an die Annahmen aus dem Gefangenendilemma wird davon ausgegangen, dass Stabilität und Ordnung international nicht durch Institutionen, Kooperation, Verträge und

²¹⁸ Ebd. S. 71.

²¹⁹ Vgl. Sunzi und Clausewitz (1832).

²²⁰ Vgl. Baylis, (2008), S. 96.

²²¹ Ebd., S. 98.

²²² Vgl. Waltz (1979).

allgemeinen Normen zu erreichen ist, sondern ausschließlich durch Großmachtpolitik der relevanten Mächte, welcher in einem anarchischen System äquivalent zu einem ökonomischen Markt – sich konkurrierend positionieren. Je mehr Akteure aktiv sind, desto instabiler wird das System bzw. desto wahrscheinlicher treten Konflikte zwischen diesen auf. Neben der grundsätzlich problematischen empirischen Beweisführung dieses Theorieansatzes verdeutlichen diese Ausführungen, dass Kooperation allenfalls in sehr instabilen, auf dem Nutzenkalkül basierenden Überlegungen, zustande kommen kann und auch nur solange, wie Staaten einen *punktuellen* Vorteil davon haben. Frieden und Kooperation zwischen Nationen sind nur in Gleichgewichten der (militärischen) Abschreckung, in Koalitionen oder Gegenmachtbildungen denkbar.²²³

Der politische Realismus als normative Forderung in Konflikten sieht als zentrales Merkmal menschlichen Verhaltens das Unvermögen im Bereich des Politischen konstant, unter Ausschaltung des Eigeninteresses zu handeln.²²⁴ Dieses Unvermögen ist darauf zurückzuführen, dass die vom Eigeninteresse bestimmte Vorstellung des Rechts zum finalen Begriff der Gerechtigkeit erhoben werden soll. In Tradition von Machiavelli, Hobbes und Nietzsche sieht der politische Realismus den Machtrieb, welcher auf dem Selbsterhaltungstrieb gründet. Die Ursache dieses Unvermögens, im politischen bzw. öffentlichen Raum absolut normgerecht und konstant in Abstand zum Eigeninteresse zu handeln, führt der politische Realismus auf die menschliche Freiheit zurück, in welcher »sowohl Elend als auch Größe« des Menschen wurzeln.²²⁵ Hans Morgenthau wehrt sich allerdings gegen den Vorwurf, dass sein politischer Realismus in der Tradition der »Realpolitik« des 19. Jahrhunderts steht und Machtphänomene nicht normativ betrachte.²²⁶

Der Realismus leitet daraus explizit normative Forderungen ab. Er stellt fest, dass die politische Realität zahlreiche Momente des Zufalls enthält. Der Realismus plädiert daher, im Interesse theoretischer Einsicht die rationalen Elemente der politischen Wirklichkeit stärker hervorzuheben.²²⁷ Er schafft das theoretische Gerüst einer rationalen Politik, welche die Erfahrung nie ganz zu erreichen vermag. Nur eine vernunftgemäße Politik vermindert Gefahren, bringt maximalen Vorteil und entspricht damit dem moralischen Gebot der Vorsicht und dem Erfordernis des Erfolgs. Abstrakte Ethik beurteilt Handlungen nach ihrer Übereinstimmung mit dem Sittengesetz; politische Ethik beurteilt Handlungen nach ihren politischen Folgen. Die wichtigste Erkenntnis für jeden, der sich mit internationaler Politik befasst, ist, dass die Vielfalt des internationalen Geschehens einfache Lösungen und verlässliche Vorhersagen nicht zulässt.²²⁸

²²³ Ebd.

²²⁴ Vgl. Kindermann (1963), S. 22.

²²⁵ Ebd., S. 25.

²²⁶ Siehe Vorwort Morgenthau: »Um Missverständnisse über das zentrale Element der Macht zu vermeiden, das, nachdem es bis zu völligen Vernachlässigung unterschätzt worden war, nun häufig mit materieller Stärke, insbesondere militärischer gleichgesetzt wird, habe ich mehr als früher seine immateriellen Aspekte betont, insbesondere seine Ausprägung als charismatische Macht«, S.9.

²²⁷ Ebd., S. 11.

²²⁸ Vgl. Morgenthau (1963), S.65.

Die gesamte Theorie ist um die Begriffe der Macht und des Friedens angelegt. Eine Welt, in der die wichtigste Kraft das Streben souveräner Staaten nach Macht ist, kennt nur zwei Mittel zur Erhaltung des Friedens. Eines ist der selbstständige Mechanismus der gesellschaftlichen Kräfte, der in dem Machtkampf auf internationaler Ebene im Gleichgewicht der Mächte zum Ausdruck kommt. Das andere ist die normative Beschränkung dieses Machtkampfes durch das Völkerrecht, die internationale Moral und die Weltmeinung – so die These.²²⁹

Dennoch bleibt die internationale Politik, wie alle Politik, ein Kampf um Macht. Welche Ziele auch immer politischen Handlungen zugrunde liegen, ist das unmittelbare Ziel stets die Macht. Kampf um Macht ist das genuine Konfliktparadigma. Dieses Streben kann nach Morgenthau aus religiösen, philosophischen, wirtschaftlichen oder sozialen Idealen stammen. Kreuzfahrer wollten das »Heilige Land« von der Herrschaft der Ungläubigen befreien, Woodrow Wilson und George Bush wollten die Welt für die Demokratie gewinnen, die Nazis und Kommunisten wollten Europa beherrschen und die Welt erobern.²³⁰ In Anlehnung an Max Weber spricht Morgenthau in Bezug auf Macht als Herrschaft von Menschen über das Denken und Handeln anderer Menschen.²³¹ Es geht um die wechselseitigen Machtbeziehungen zwischen den Inhabern öffentlicher Gewalt einerseits und dem Volk andererseits.²³²

Eine Unterscheidung erfolgt allerdings hinsichtlich des Gewaltbegriffs. Wenn Gewalt angewendet wird, etwa in Form polizeilicher Maßnahmen, Todesstrafe oder Krieg, tritt politische Macht hinter militärische Macht zurück. Die Ausübung physischer Gewalt ist eine Ersetzung der psychischen Beziehung zwischen zwei Akteuren, von denen einer stark genug ist, den anderen zu beherrschen. Bei physischem Zwang geht die normale Interaktionsbeziehung von Macht verloren. Daher ist nach Morgenthau politische Macht eine »psychologische Beziehung«.²³³ Das Streben nach Herrschaft ist folglich ein universelles Merkmal aller menschlichen Gemeinschaften. Sie kommt im Familienverband, bei Berufs- und Gesinnungsgenossen ebenso vor, wie in lokalen Organisationen und dem Staat. Schrebergartenvereine, Studentenverbände, Fakultäten und Parteien sind Schauplatz ständiger Machtkämpfe zwischen Gruppen, in welchen manche darauf aus sind, Macht zu bekommen, die andere bereits haben. In diese Kategorie fallen dann auch Wettbewerbe im ökonomischen Bereich, zwischen Unternehmen, Arbeitskonflikte etc., in denen es nicht nur um wirtschaftliche Vorteile, sondern vor allem auch um Einfluss in Form von Macht geht.²³⁴ Daher ist das ganze gesellschaftliche Leben eines Landes, so Morgenthau, nichts anderes als ein andauernder Kampf um Macht. Staaten haben in der Geschichte, ungeachtet ihrer sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Umstände gegeneinander um Macht gekämpft.

²²⁹ Ebd., S. 68.

²³⁰ Ebd., S. 69.

²³¹ Ebd., S. 71.

²³² Ebd., S. 72.

²³³ Ebd., S. 73.

²³⁴ Vgl. Morgenthau (1963), S. 77.

Morgenthau macht drei Grundtypen der Politik aus: Politik im engeren Sinne sucht entweder Macht zu erhalten, Macht zu vermehren oder Macht zu demonstrieren.²³⁵

Ein erster Irrtum in der Bewertung von Macht besteht nach Morgentau darin, sich über die Relativität der Macht hinweg zu setzen und diese als absolut anzusehen. Macht ist immer ein relativer Begriff. Die Vormachtstellung einer Nation ist nur zum Teil auf ihre eigenen Eigenschaften zurückzuführen und resultiert im Wesentlichen aus dem Vergleich der Eigenschaften anderer Nationen.²³⁶

Wenn die Motivationen des Machtkampfes und seine Mechanismen alles wären, was man über Politik und Konflikt wissen muss, dann wäre die Realität tatsächlich der von Hobbes beschriebene »bellum omnium contra omnes«. Die Politik würde ausschließlich von jenen Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit bestimmt werden, wie sie Machiavelli beschrieben hat. In einer solchen Welt wären die Schwachen der Gnade der Starken ausgeliefert und Macht und Recht wären identisch, so Morgentau. In diese Tradition fallen Nietzsche, Mussolini und Hitler, die nicht nur den Willen zur Macht und den Kampf um Macht als soziale Tatsache akzeptierten, sondern auch die schrankenlosen Manifestationen verherrlichten und das Fehlen jeglicher Beschränkungen als gesellschaftliches Ideal und Verhaltensnorm für das Individuum forderten. Aber die bloße Drohung einer Welt, in der die Macht absolut regiert, verursacht jenen Widerstand gegen die Macht, der ebenso universal wie das Machtstreben selbst ist.²³⁷ Auf Dauer haben sich die Philosophien und Systeme, die das Streben nach Macht und den Kampf um Macht zu ihren Hauptstützen gemacht haben, als ohnmächtig und selbstzerstörerisch erwiesen, so die hobbesianische Perspektive.²³⁸ Ihre Schwäche unterstreicht die Stärke jener Beschränkungen, die die Machttriebe wenn schon nicht ausschalten, so doch zumindest zu regulieren und zu beschränken suchen, die sonst die Gesellschaft zerstören. Diese Beschränkungen werden in Form der Ethik, der gesellschaftlichen Moral und dem Recht beschrieben. Normative Systeme bedeuten nach Morgenthau gleichermaßen für den Starken wie für den Schwachen: überlegene Macht gibt weder das moralische noch das geschriebene Recht mit jener Macht das zu tun, wozu sie physisch im Stande ist. Macht unterliegt Beschränkungen im Interesse der gesamten Gesellschaft und ihrer einzelnen Mitglieder, die nicht das Ergebnis der Mechanismen des Machtkampfes sind, sondern Ergebnis eines Kampfes von Verhaltensnormen, die durch den Willen der Mitglieder der Gesellschaft übergeordnet sind.²³⁹

Diese Einschränkungen in Form der Ethik, der gesellschaftlichen Moral und des Rechts unterscheiden sich in ihrer Wirkung vor allem in der Art ihrer Sanktionen. Eine Forderung wie das Tötungsverbot kann begründet, moralisch oder juridisch gerechtfertigt sein. Nach Morgenthau macht die Art der Sanktion den entscheidenden Unterschied aus. Bedauern oder Reue beschreiben dabei ethische Sanktionen, Missbilligung und Ablehnung durch die Gesellschaft sind moralische Sanktionen, Verhaftung, Anklage und Verurteilung beschreiben juridische Sanktionen. Nach Morgenthau folgt daraus, dass die Gesellschaft

²³⁵ Vgl. Morgenthau (1963), S. 78.

²³⁶ Vgl. Morgenthau (1963), S. 115.

²³⁷ Ebd., S. 198.

²³⁸ Vgl. Hobbes [1651].

²³⁹ Ebd., S. 198.

den größten Druck in Form von Sanktionen ausüben kann und über die effektivsten Möglichkeiten verfügt, Verhaltensregeln gegen etwaige Verstöße durchzusetzen. Gegen existentielle Bedrohungen, beispielsweise Verrat oder Revolution vereinigt eine Gesellschaft alle drei Sanktionstypen. Problematisch wird die Situation dann, wenn ein Konflikt zwischen verschiedenen Verhaltensregeln vorliegt. Wenn beispielsweise ein göttliches Gebot staatlichen Gesetzen widerspricht. Diese Konflikte werden durch den relativen Druck entschieden, den die Sanktionen der miteinander im Konflikt liegenden Regeln auf den Willen des Individuums ausüben können.²⁴⁰ Ein Individuum kann schließlich niemals allen Normen gleichzeitig entsprechend handeln. Daher wird es nach Morgenthau den Regeln gehorchen, die die schlimmsten Sanktionen versprechen.²⁴¹

Aus der Logik der Machtkämpfe folgt daher auch, dass die beschriebenen Regeln zur Einschränkung des totalen Machtkampfes selbst wiederum das Ergebnis gesellschaftlicher Kräfte ist, die miteinander um die Herrschaft über die Gesellschaft und Einfluss auf Gesetzgebung und Rechtsprechung kämpfen. Aus der realistischen Perspektive kann es für Frieden, sowohl national als auch international nur eine Möglichkeit geben. Wie im nationalen Rahmen die Ethik, die öffentliche Moral und die Rechtsprechung für einen zivilisierten Umgang im Sinne eines Verzichtes auf Gewaltmittel sorgen, bedürfte es auf internationaler Ebene einer Überantwortung aller modernen technischen Gewaltmittel auf eine höhere Autorität. Die Nationen müssten auf einen elementaren Teil ihrer Souveränität verzichten.²⁴² Nur auf diese Weise ließe sich gewaltsamer Konflikt mit demselben Grad an Sicherheit verhindern wie im nationalen Rahmen. Dies würde jedoch eine öffentliche Weltmeinung bzw. eine Weltöffentlichkeit erforderlich machen. Manche argumentieren, dass sich die Weltmeinung den vereinten Nationen als Instrument bedient, um gehört zu werden.²⁴³ Aus Sicht des Realismus ist dies - so wünschenswert es wäre - jedoch aus mehreren Gründen nicht der Fall. Man geht davon aus, dass die öffentliche Weltmeinung eine öffentliche Meinung ist, die über nationale Grenzen hinaus Menschen unterschiedlicher Herkunft und Nation in einem Konsens vereint.²⁴⁴ Etwas überspitzt ausgedrückt wirkt sich dieser Konsens auf der Welt immer dann aus, wenn die Regierung eines Staates eine gewisse Politik verkündet oder Handlungen vollzieht, die der Meinung dieses allgemeinen Konsenses zuwiderläuft. Morgenthau akzeptiert eine Weltmeinung als solche nur dann, wenn diese zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Lage ist, einen beschränkenden Einfluss auf die besagte Politik oder Handlungen einer Regierung auszuüben. Die Existenz einer solchen Weltmeinung verneint der Realismus.²⁴⁵

Die Begründung lautet dahingehend, dass bisher kein Ereignis bekannt ist, in welchem eine Regierung in der Implementierung einer bestimmten Politik durch die spontane

²⁴⁰ Ebd., S. 201.

²⁴¹ Ebd., S. 203.

²⁴² Vgl. Morgenthau (1963), S. 479.

²⁴³ Ebd. S. 483.

²⁴⁴ Ebd., S. 231.

²⁴⁵ Ebd., S. 232.

Reaktion einer Weltöffentlichkeit abgehalten wurde.²⁴⁶ Es hat in der jüngsten Zeit Versuche gegeben, die Weltöffentlichkeit gegen bestimmte Regierungen zu mobilisieren, wie etwa beim Irak-Krieg 2003 oder Ukraine-Krise im Jahr 2013. Man kann durchaus dafür argumentieren, dass bei diesen Ereignissen eine Weltmeinung in Form von Protesten, Initiativen und öffentlichen Umfragen einen gewissen Einfluss hatten. Doch hatten sie sicher keine beschränkende Wirkung. Die Gründe dafür sind in zwei irreführenden Faktoren zu suchen, die der Realismus ausmacht: erstens bestehen gemeinsame Erfahrungen der Menschen hinsichtlich der Möglichkeiten der Selbstäußerung, dem Kampf um Macht und dem Freiheitswillen.²⁴⁷ Unter bestimmten Bedingungen wäre ein Gebäude gemeinsamer philosophischer und ethischer Grundüberzeugungen denkbar.

Der andere Faktor sieht in der Entwicklung der Technik, in der Überwindung geographischer Entfernung und moderner Kommunikationsmittel die Möglichkeit, in »einer Welt« menschlichen Kontakt, Austausch von Informationen und Verbreitung gemeinsamer Ideen herzustellen.²⁴⁸ Die im Vergleich unbegrenzte Möglichkeit der Kommunikation schafft den Weg einer die gesamte Menschheit umfassenden Erfahrung und damit eine Weltöffentlichkeit. Die Ereignisse in Zusammenhang mit dem arabischen Frühling 2011, welcher über die gemeinsame Vernetzung über Facebook und Twitter, sind Indizien für eine solche Entwicklung. Allerdings wendet Morgenthau ein – man beachte die Aktualität – dass Regierungen, private Nachrichtenagenturen und Geheimdienste gleichzeitig in der Lage sind, die vielfältigen Kommunikationsverbindungen zu unterbinden, wenn sie es für notwendig erachten.²⁴⁹ Er weist auf die Tatsache hin, dass es erst die moderne Technik erlaube, totalitären Regierungen ihren Bürgern bestimmte Ideen und Informationen zukommen zu lassen und andere vorzuenthalten. Erst diese moderne Technik macht das unkontrollierte Sammeln von Informationen sowie die dauerhafte Beschränkung von Ideen möglich. Sie schafft damit neue Grenzen und Hindernisse in Form von Zensur und Propaganda.²⁵⁰

Schließlich bleibt ein weiteres Hindernis für eine gemeinsame Öffentlichkeit zu erwähnen – die Tatsache des Nationalismus. Es ist nicht unplausibel anzunehmen, dass es in der Gegenwart keine verbreitete Meinung gibt, als die Verurteilung des Krieges und seine Gegnerschaft zu ihm.²⁵¹ In dieser Frage besteht tatsächlich eine echte öffentliche Weltmeinung. Diese bleibt allerdings nur solange erhalten, wie der Krieg abstrakt ohne Bezug zu nationalen Identitäten existiert. Sobald die Interessen eines oder mehrerer Staaten betroffen sind, zerfällt die einheitliche Ablehnung bereits. Die Gegnerschaft gegen den Krieg an sich wandelt sich zur Gegnerschaft gegen den kriegführenden Staat, welcher sehr schnell mit dem nationalen Feind gleichgesetzt wird. Aus einer universalen Verurteilung des abstrakten Krieges entstehen unterschiedliche Akte des Urteilens über den konkreten Krieg.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., S.233.

²⁴⁹ Vgl. Morgenthau (1963), S. 234.

²⁵⁰ Ebd., S. 236.

²⁵¹ Ebd., S. 238.

Es entstehen viele nationale oder lokale öffentliche Meinungen über Kriegstreiber und deren Opfer sowie über Profiteure und deren Nutznießer. Eine Weltöffentlichkeit, die die Außenpolitik einzelner Staaten beschränken könnte bleibt nach realistischer Einschätzung eine utopische Forderung.²⁵²

Was bleibt nach dieser Einschätzung der Weltlage und der Natur des Menschen sowie der Nation als Forderung und Lösung für Konflikte übrig? Nach Morgenthau bleibt die Diplomatie das beste Mittel zur Erhaltung des Friedens zwischen unterschiedlichen Nationalstaaten. Hier stellt sich allerdings sofort die Frage, nach welchen Prinzipien sich diplomatische Regeln zu richten haben. Prinzipien des Realismus scheinen für einen dauerhaften Frieden ungeeignet zu sein. Unter den Bedingungen der modernen Technik wäre ein Weltstaat der höchste Garant für Frieden. Da dieser aber aufgrund der geschilderten Lage nicht in Aussicht ist, bleibt nur Pragmatismus und die Entwicklung einer friedenserhaltenden und gemeinschaftsbildenden Diplomatie. Diese muss sich vom Kreuzzugsgeist, wie Morgenthau sie nennt, bzw. universalen Moralansprüchen befreien. Daraus folgt eine bescheidenere Umschreibung der eigenen Ziele in den Begriffen des nationalen Interesses. Außerdem muss immer eine Beurteilung der politischen Lage vom Standpunkt potentieller Gegner erwogen werden.

1.3.2 Moral aus Interesse

David Gauthier vertritt in seinem Werk »Morals by Agreement« die These, dass moralisches Verhalten mit rationalem Kalkül im Rahmen des eigenen Interesses bestimmt werden kann. Es ist in diesem Zusammenhang nicht ganz zulässig, von einer konsequentialistischen Ethik zu sprechen, da Gauthier kategorisch von Anfang an normative Maximen einführt. In seiner Konzeption geht er in der Einbeziehung moralischer Elemente möglicherweise weiter als Robert Nozick. Er betont den normativen Gehalt seines Standpunktes explizit:

»We shall develop a theory of morals. Our concern is to provide a justificatory framework form moral behavior and principles, not an explanatory framework. Thus we shall develop a normative theory. A complete philosophy of morals would need to explain, and perhaps to defend, the idea of a normative theory.«²⁵³

Dieser Anspruch ist deshalb bemerkenswert, da Theorien rationalen Entscheidens zunächst analytische Theorien sind.²⁵⁴ Der gedankliche Schritt, mit dem diese analytisch als rational erkannte Entscheidungen dann auch normativ als gesollt angesehen werden, ist deutlich von der ursprünglichen Intention rationaler Entscheidungstheorien zu unterscheiden. Moralische Prinzipien sollen, so Gauthier, als unparteiliche Beschränkungen »impartial

²⁵² Ebd., S. 239.

²⁵³ Vgl. Gauthier (1986), S. 2.

²⁵⁴ Vgl. Tschentscher (2000), S. 187.

constraints«²⁵⁵ verstanden werden, die rationale Individuen ihrem Handeln auferlegen würden. Gauthier behauptet, dass Moralität vollständig als rationale Entscheidung darstellbar sei.²⁵⁶ Moralität ist darüber hinaus nicht durch eine hypothetische rationale Wahl in einer als moralisch ausgezeichneten Entscheidungssituation zu begründen, sondern vielmehr das Ergebnis eines Prozesses rationaler Entscheidung von Individuen.²⁵⁷ Der Ausgangspunkt eines solchen Entscheidungsprozesses in einer Verhandlungssituation ist der Status Quo, welcher mit gewissen Einschränkungen verbunden ist, wie Gauthier zu zeigen sucht. Er ist weiterhin davon überzeugt, dass Individuen in einer Kooperation nach wie vor nur auf den eigenen Vorteil bedacht sind. Kooperation bedeutet für beide Parteien höhere Vorteile und daher nennt Gauthier diese Situation »co-operative surplus«.²⁵⁸

Es gibt nach Gauthier einen Mechanismus, welcher es rationalen Akteuren grundsätzlich ermöglicht, ihre Interessenskonflikte beizulegen – den idealen Markt. Da sich aber Gauthier bewusst ist, dass es auf der Welt keinen idealen Markt gibt, liegt die Aufgabe der Moral darin, möglich auftretendes Marktversagen zu kompensieren. Dies trifft etwa am Beispiel öffentlicher Güter zu. Es ist individuell rational, nicht zur Erstellung eines öffentlichen Gutes beizutragen, vorausgesetzt, alle anderen tragen zur Bereitstellung bei (Trittbrettfahrerproblem). Hier beginnt die Zuständigkeit der Moral und Gauthier glaubt zeigen zu können, dass es eine eindeutige Lösung für das Verteilungsproblem gibt. Die wichtigsten Instrumente Gauthiers sind das Locksche Proviso und das Konzept der minimax relationalen Konzession.²⁵⁹ In den spieltheoretischen Überlegungen weist Gauthier die Lösung von John Nash zurück und entwickelt in Anlehnung an Kalai und Smorodinsky ein eigenes Lösungskonzept.²⁶⁰

John von Neumann und Oskar Morgenstern haben dargelegt, dass in Verhandlungssituationen aus der Menge aller möglichen Ergebnisse lediglich einen paretooptimalen Bereich gibt, welcher als Verhandlungsspielraum rational akzeptabel ist.²⁶¹ Sie haben dabei keine weiteren Spezifizierungen hinsichtlich bestimmter Einzelfälle vorgenommen, mit dem Argument, dies sei Sache der Verhandlungen und lasse sich mit spieltheoretischen Methoden nicht mehr abbilden.²⁶² John Nash hat zwar eine Lösung in Form von Gleichgewichtspunkten gezeigt, aber, so Gauthier, habe er sich zu weit entfernt von der Annahme, aus allen möglichen Ergebnissen dasjenige zu bestimmen, dem rationalerweise alle zustimmen müssten. Verhandlungssituationen sind nach Gauthier oft (aber nicht immer!) dadurch gekennzeichnet, dass zwei Akteure oder Parteien eher kooperieren als defektieren wollen. Im Ergebnis sind sie jedoch daran interessiert für sich einen möglichst großen Vorteil herauszuholen. Beide Akteure machen am Anfang ein Verhandlungsangebot, welches aufgrund seiner Höhe für die Gegenseite erst einmal unannehmbar ist. Im Falle, dass beide Parteien an Kooperation und den damit verbundenen

²⁵⁵ Vgl. Gauthier (1986), S. 17.

²⁵⁶ Vgl. Gauthier (1986): »To choose rationality, one must choose morally. This is a strong claim.«, S. 4.

²⁵⁷ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 151.

²⁵⁸ Vgl. Gauthier (1986), S. 130.

²⁵⁹ Vgl. Gauthier (1986), »The principle of minimax relative concession«, S. 145.

²⁶⁰ Vgl. Kalai/ Smorodinsky (1975), S. 413–418.

²⁶¹ Vgl. von Neumann/Morgenstern (1947).

²⁶² Ebd.

Gewinnen interessiert sind, werden sie von ihren jeweiligen Verhandlungspositionen nach und nach abweichen und sich mit Zugeständnissen auf einen Gleichgewichtspunkt einigen. Beide Parteien haben zwar nicht ihre Maximalforderungen durchgesetzt, aber immerhin noch so viel, dass sie ihre gemachten Zugeständnisse, d.h. den Verzicht auf einen Teil ihrer Maximalforderung, aus ihrer Sicht verkraften. Die Situation bedarf hier einer genaueren Betrachtung: Für beide Akteure ist es rational, möglichst viel Nutzen aus einer kooperativen Situation zu gewinnen – vorausgesetzt, die Nutzenfunktionen sind richtig ermittelt worden. Sie gehen mit ihren Maximalforderungen in die Verhandlungen:

»Each person expects what he gets will be related to what he claims. Each wants to get much as possible; each claims as much as possible. But in deciding how much is possible, each is constrained by the recognition that he must neither drive others away from the bargaining table, nor be excluded by them. Hence each person's claim is limited by the overall co-operative surplus [...]«²⁶³

Die Anfangsforderungen müssen also von den Akteuren beschränkt werden und können nicht beliebig hoch ausfallen, wenn die Akteure an einer Kooperationsverhandlung beteiligt werden wollen. Diese individuelle Beschränkung ist eine wesentliche Voraussetzung für Kooperation und weicht bereits von den klassischen Annahmen der Entscheidungstheorie ab, welche keinerlei Beschränkungen für Akteure vornimmt. Folgen Akteure dieser Bedingung nicht, laufen sie Gefahr von den Verhandlungen ausgeschlossen zu werden. Diese Beschränkung konfiguriert das Prinzip des »constraint maximizers«. Gauthier spezifiziert seine Annahme dahingehend, welche als unerlaubte Forderungen anzusehen sind. Erstens muss die Forderung eines Akteurs in der Menge der möglichen Ereignisse liegen, d.h. die Spielsituation ist allen Beteiligten vollständig bekannt. Und zweitens, die Forderung darf keinem der Beteiligten einen geringeren Nutzen einbringen, als er ohne Kooperation erreichen würde.²⁶⁴ Abgesehen von diesen Beschränkungen jedoch dürfen die Verhandlungspartner ihren Maximierungsbestrebungen freien Lauf lassen.

Ein Vorschlag zu einem rational annehmbaren Kompromiss wäre dann zu sagen, dass die beiden Terme den gleichen Wert annehmen müssen, d.h. dass beide Spieler ein gleich hohes Zugeständnis machen. Gauthier gesteht aber zu, dass es nicht immer möglich ist, genau gleiche Ergebnisse für beide Akteure zu erreichen, und so argumentiert Gauthier, dass bei einem Kompromiss die Differenz der beiden Terme nur minimal sein soll. Dies nennt er das Minimaxprinzip des relativen Zugeständnisses.²⁶⁵ Im Falle einer Verhandlungssituation, in welcher es ein gleiches Zugeständnis aller Beteiligten gibt, wählt das Minimaxprinzip genau dieses aus. Im Falle, dass es kein gleiches Zugeständnis gibt, wählt dieses Prinzip zumindest

²⁶³ Vgl. Gauthier (1986), S. 133.

²⁶⁴ Vgl. Gauthier (1986): »each person proposes, from among the admissible outcomes, the one that maximizes his utility«, S. 134.

Kalai/Smorodinsky nur bei 2 Personen pareto besser/ Nash bei 3 Personen besser

²⁶⁵ Vgl. Gauthier (1986), »The principle of minimax relative concession«, S. 145.

die Lösung aus, welche relativ gleiche Zugeständnisse verspricht. Dieses Lösungsprinzip, die Kalai/Smorodinsky Lösung stellt eine alternative Lösung zum Nash-Gleichgewicht dar. Nash hat vor diesem Hintergrund bewiesen, dass seine Auswahlfunktion die einzige Lösung des Verhandlungsproblems darstellt, welche alle vier Eigenschaften der rationalen Wahl erfüllt.²⁶⁶ Gauthiers Lösung erfüllt dagegen nur drei Eigenschaften Nashs: Paretooptimalität, Symmetrie und die Invarianz gegenüber der Wahl der Nutzenfunktion. Sie verstößt allerdings gegen die Forderung nach Unabhängigkeit von irrelevanten Alternativen.

»We do not suppose that intuition should have the final word in deciding questions in the theory of rational choice. But if it has any word at all, it is surely not spoken here in support of the Zeuthen-Harsanyi approach, which gives Adam (the second actor) his claim, leaving it to Ann (the first actor) to make all the concessions.«²⁶⁷

Gauthier glaubt also, dass die vorgestellte Lösung darüber hinaus auch eher einer allgemeinen Gerechtigkeitsintuition entspricht.²⁶⁸ Alle Beteiligten sollten in Verhandlungssituationen gleichermaßen Zugeständnisse machen, und wenn dies nicht möglich ist, sollten die Zugeständnisse der Beteiligten wenigstens möglichst gering sein:

»In showing that minimax relative concession is a principle both of justice and of rational choice, we give morality the secure foundation first demanded in the challenge put to Socrates by Glaucon and Adeimantus. But (to borrow an advisors paradox) our argument gives us all we ever wanted in a morality – and less. It gives us all, in providing a rational foundation that does not play fast and loose with our conception of rationality; it gives us less, in providing that foundations only within the confines of mutual benefit.«²⁶⁹

Es liegt also im Eigeninteresse der beteiligten Gauthiers Lösung zu wählen, um Kooperation nicht zu gefährden. Denn andernfalls (bei Nashs Lösung) müsste wenigstens ein Beteiligter größere Zugeständnisse machen und Kooperation würde nicht zustande kommen.

Ein grundsätzliches Problem, welches aber nicht allein auf Gauthiers Philosophie beschränkt ist, manifestiert sich allerdings im Trittbrettfahrerproblem. Stellen wir uns dies in der folgenden Matrix vor:

²⁶⁶ Vgl. Nash, John (1950): Non-Cooperative Games, Dissertation, Princeton, S. 13.

²⁶⁷ Vgl. Gauthier (1986), S. 148.

²⁶⁸ Gauthier gesteht Intuitionen generell nur einen geringen Stellenwert zu: »If the reader is tempted to object to some part of this view, on the ground that his moral intuitions are violated, then he should ask what weight such an objection can have, if morality is to fit within the domain of rational choice.«, S. 269.

²⁶⁹ Ebd, S. 268.

Tabelle11: Trittbrettfahrerproblem

	b1	b2
a1	(5;5)	(0;10)
a2	(10;0)	(-5;-5)

Es ist klar, dass (a1;b1) die rational zu wählende Strategie in Gauthiers Sinne wäre. Wenn nun der erste Akteur von Gauthiers Lösung überzeugt ist, wird er diese Strategie wählen. Wenn der zweite Akteur von der Kooperationsbereitschaft des ersten Akteurs weiß und selbst nicht Gauthiers Überzeugungen hinsichtlich der Beschränkung eigener Maximalforderungen und Zugeständnissen teilt, dann ist für ihn b2 sicherlich die bessere Strategie. Das Problem des Gefangenendilemmas lässt sich also allein mit den rationalen Annahmen, die Gauthier trifft, nicht überwinden. Gauthier ist sich dieses Problems durchaus bewusst. Um eine Kooperation zu gewährleisten muss Gauthier das Prinzip des »constraint maximizers« entwickeln. Diesen grenzt er von dem Konzept des »straightforward maximizers« ab, welches die Akteure im klassischen Gefangenendilemma auszeichnet. Gauthier glaubt beweisen zu können, dass »constraint maximizers« mit einer gewissen Irrtumswahrscheinlichkeit von »straightforward maximizern« unterscheiden können. Der »constraint maximizer« ist so konfiguriert, dass er kooperiert, wenn er davon ausgehen kann, dass dies der andere Akteur ebenfalls tun wird. Wenn er nicht davon ausgehen kann, dass der andere kooperiert, defektiert er ebenfalls. Damit soll dem Trittbrettfahrerproblem und auch der Problematik des Einhaltens von Verträgen begegnet werden. Mit dieser Konzeption führt Gauthier eine weitere Strategie in das Gefangenendilemma ein. Nämlich die Dispositionenwahl zwischen *s.m.* und *c.m.* Nida-Rümelin argumentiert, dass es sich unter diesen Umständen nicht mehr um ein klassisches Gefangenendilemma handelt, welches Gauthier ursprünglich überwinden wollte.²⁷⁰ Auch ist nicht klar, nach welchen Bedingungen sich diese Personen gegenseitig erkennen können. Es werden von Gauthier keine Prinzipien angegeben, welche rationale Erwägungen der Akteure für diese Einschätzung begründen könnten.

Ein weiteres Problem tritt in der Anwendung des Kalai/Smorodinsky Theorems auf. Rubinstein hat in seinem 1982 publizierten Aufsatz die Plausibilität der Nash-Lösung nachgewiesen. Er konnte zeigen, dass die Nash Lösung mit einem Gleichgewicht in einem nicht-kooperativen Spiel übereinstimmt.²⁷¹ Es gibt deutliche Zweifel daran, ob es überhaupt sinnvoll ist, von der eindeutigen Lösbarkeit jedes Verhandlungsproblems auszugehen. Wenn diese Annahme fallen gelassen würde, könnte die These von dem Zusammenfallen von eigeninteressierter Rationalität und Moralität nicht aufrechterhalten werden.²⁷²

Die nächste Frage konzentriert sich auf das Locksche Proviso. Dieses Prinzip begründet Freiheit und Eigentum. In diesem Fall geht es vor allem um libertäre Rechte (self-ownership, Eigentum). Diese gelten absolut und werden bereits als Verhandlungsmasse mit eingebracht. Will man nach Gauthier ein Gemeinwesen moralisch gestalten, so müssen ja

²⁷⁰ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 165.

²⁷¹ Vgl. Rubinstein (1982), S. 97-109.

²⁷² Vgl. Nida-Rümelin/ Schmidt (2000), S. 161.

alle Beteiligte in ihren kooperativen Praktiken zusätzlich auf ein vollständig kooperatives (fully co-operate) Verhalten beschränkt werden. Gleiche Rationalität für alle muss ebenfalls vorausgesetzt werden.²⁷³ Damit ist vollständige Kooperation mehr als die Anerkennung von Freiheit und Eigentum. Mit der Voraussetzung des Lockschen Proviso führt Gauthier aber erst den moralischen Gehalt in seine Theorie ein. Es gibt Zweifel, ob es sich überhaupt noch um eine rationale Entscheidungstheorie handelt, da es sich mit der Voraussetzung des Lockschen Proviso um ein transzendental-rationales Argument handelt, welches eigentlich erst durch Erwägungen rationalen Entscheidens innerhalb der Theorie begründet werden müsste.²⁷⁴ Es ist vor diesem Hintergrund nicht klar, warum ein stärkerer Akteur nicht ein rationales Interesse daran haben könnte einen schwächeren Akteur zu übervorteilen. Warum sollte er sich dem Lockschen Proviso unterwerfen, wenn doch nach Gauthier vor allem das rationale Eigeninteresse ausschlaggebend ist? Das cooperative-surplus Prinzip ist nur dann ausschlaggebend, wenn alle anderen sich von vorn herein daranhalten.

Auch kann man der Theorie Gauthiers entgegenhalten, dass zufällige und damit unverdiente Vorteile gar nicht erfasst werden. Andere rationale Gerechtigkeitstheorien haben versucht dies zu leisten.²⁷⁵ Außerdem ist die Verhandlungsorientierung der Konzeption zu hinterfragen. Man kann einwenden, dass gewisse geistige und materielle Voraussetzungen notwendig sind um überhaupt erst an Verhandlungen teilnehmen zu können.²⁷⁶ Der Status von Behinderten und Kindern müsste beispielsweise unter diesen Voraussetzungen erklärt werden.²⁷⁷ Auch haben in der Realität nicht alle Menschen gleichen Zugang zum freien Markt. Dieser ist, wie Gauthier selber zugibt, nur eine Idealvorstellung.

Die gesamte Moralbegründung Gauthiers findet innerhalb der Kooperationsverhandlungen statt, wenn man das Locksche Proviso ausblenden würde. Das heißt aus meiner Sicht, dass Rechte im Grunde genommen nur innerhalb der Kooperation zwischen Akteuren gelten. Das Vorteilskalkül innerhalb einer solchen Kooperation mag dazu führen, dass man die Rechte des anderen durchaus anerkennt. Dieses Vorteilskalkül hindert den Akteur jedoch nicht daran, außerhalb der Kooperationsvereinbarung andere Menschen zum Objekt seiner Handlungskalkulation zu machen. Nur das Locksche Proviso fordert dies. Ein Schädigungsverbot, welches Rechte innerhalb von Kooperation begründet, kann allgemein nicht begründet werden, außer man führt vorher das Locksche Proviso ein. Somit ist ein moralischer Ausgangspunkt allein aus rationalen Erwägungen nicht begründet. Das Locksche Proviso ist, wie in allen libertären Ansätzen, eine apriorische Voraussetzung und mit ihrem moralischen Gehalt eigentlich ein Fremdkörper innerhalb der rationalen Entscheidungstheorie. Mit diesem Begründungsmangel erfüllt Gauthier nicht die Voraussetzung einer allgemeinen rationalen Moraltheorie. Denn die von Gauthier postulierten Gerechtigkeitsnormen sind genau dann, d.h. dann und nur dann richtig, wenn sie Ergebnis einer rationalen Entscheidungsprozedur sind. In Gauthiers Theorie ist aber eine Handlungsweise nicht dann schon rational, wenn die der minimax relativen Konzession

²⁷³ Vgl. Gauthier (1986): »Condition (iii) [Willingness to concede] expresses the equal rationality of the bargainers«. S. 143.

²⁷⁴ Vgl. Tschentscher (2000), S. 191.

²⁷⁵ Vgl. Dworkin (1981), S. 283-345.

²⁷⁶ Vgl. Nussbaum (1992), speziell Inklusionsproblematik des Kontraktualismus.

²⁷⁷ Vgl. Nida-Rümelin/Schmidt (2000), S. 165.

entspricht, sondern sie muss das Locksche Proviso und den auf Kooperation hin ausgelegten »constraint maximizer« mit einbeziehen.

Somit ist Gauthiers Anspruch, dass eine Handlung dann moralisch zulässig ist, wenn sie rationalen Entscheidungskriterien genügt, so attraktiv er auch erscheinen mag, kaum aufrechtzuerhalten. Einen wichtigen Aspekt allerdings hat Gauthier meines Erachtens aber erkannt, wenn er darauf hinweist, dass ein fairer Kompromiss auf einem möglichst gleichmäßigen Zugeständnis beider Akteure fußen muss. Dies allein reicht aber weder für eine Verteilungsgerechtigkeit noch für eine Konfliktethik aus. Sie ist oft einfach ungerecht, wenn man, etwa wie Michael Walzer, andere Kriterien wie Bedürftigkeit, Verdienst oder Effizienz anführt.²⁷⁸ In einigen öffentlichen Bereichen, wie etwa der Justiz, werden der Gauthier-Lösung ähnliche Lösungsverfahren durchaus angewendet.²⁷⁹ Potential hat diese Lösung aus meiner Sicht auch in der Schlichtung von politischen Konflikten da sie das intuitive Gerechtigkeitsgefühl rationaler Akteure anspricht und sich gleichzeitig mit der grundsätzlichen Problematik von Verhandlungen beschäftigt. Das Prinzip des »constraint maximizer« bietet durchaus Anknüpfungspunkte für Strategien demokratischer Staaten in internationalen Verhandlungen. Die Alternative, die sie in Abgrenzung zur Nash-Lösung postuliert, kann außerdem fruchtbar bei Werte- und Moralkonflikten angewendet werden.

1.3.3 Utilitarismus

Eine andere Variante konsequentialistischer Normativität zur Lösung von Konflikten stellt das utilitaristische Prinzip dar. Paradigmatisch soll hier nur die Eigenschaft als konsequentialistische Ethik interessieren. Den verschiedenen Spielarten des Handlungs- und Regelutilitarismus ist die Orientierung der moralischen Beurteilung an Zufriedenheit, Glück oder Lust als solcher gemeinsam, unabhängig davon, wer konkret Träger dieser als positiv erachteten Aspekte ist.²⁸⁰ Das utilitaristische Charakteristikum besteht in erster Linie darin, dass ausschließlich eine bestimmte Größe an Zufriedenheit bzw. Glück, Lust etc. zum Kriterium des moralisch richtigen erklärt wird. Die personale Verankerung bleibt dabei unberücksichtigt.²⁸¹ Handlungen sind immer dann moralisch richtig bzw. falsch, wenn durch die Handlung als solche ein bestimmtes Gut gefördert wird, oder ob die Handlung in Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit einer Regel erfolgt, deren Befolgung von allen Menschen (oder den meisten) das betreffende Gute gefördert wird. Worin nun das Gute bzw. der Nutzen besteht, ist höchst unterschiedlich. Die meisten Auffassungen definieren diesen mit Begriffen der Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche oder Interessen von Personen. Die hedonistische Interpretation von Bentham und Mill plädiert dabei für positive Bewusstseinszustände »pleasure« oder »happines«. Wenn dies die einzige

²⁷⁸ Vgl. Walzer (1992).

²⁷⁹ In der Rechtspraxis des Justizsystems geschieht dies vor allem im Rahmen gerichtlicher Vergleiche.

²⁸⁰ Vgl. Nida-Rümelin (1993), S. 57 ff.

²⁸¹ Ebd.

Forderung an Akteure wäre, hätte der Utilitarismus nicht nur als Ethik, sondern auch als Konfliktlösung keine Berechtigung. Die utilitaristische Forderung ist aber keineswegs egoistisch oder opportunistisch, da sie das Glück der anderen explizit miteinbezieht.²⁸² Da das ganze Konflikt-Paradigma durch Nutzenkalkulation geprägt ist, bietet der Utilitarismus eine sowohl einfache wie plausible Lösung an. Je nachdem wie der Nutzenbegriff definiert wird, wird danach der Gesamtnutzen aller Individuen summiert. Der Appell an den Nutzenwert hat dabei eine auffallende Resistenz gegenüber alternativen Lösungsansätzen.²⁸³

Die Problematik der Messbarkeit von positiven Bewusstseinszuständen und interpersoneller Vergleichbarkeit wurde bereits angesprochen. Aus diesen und anderen Gründen vertreten die meisten Utilitaristen eine Variante, welche als »Präferenz-Utilitarismus« bekannt ist.²⁸⁴ Der formale Präferenzenbegriff ist bereits aus der Entscheidungstheorie bekannt. Dieser hat den Vorteil, dass grundsätzlich frei wählbar ist, was Individuen als an sich Gutes verstehen. Der Vorzug gegenüber der hedonistischen Variante besteht in der Erkenntnis, dass für Menschen noch andere Dinge von Bedeutung moralisch richtig ist eine Handlung bzw. Handlungsregel nicht allein dadurch, dass das ausgezeichnete Gut einfach gefördert wird, sondern dadurch, dass die das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für das betreffende Gut herbeiführt.²⁸⁵ Auch John Rawls nennt diese Eigenschaft als charakteristisch an, dass nicht allein die Folgen einer Handlung relevant seien, sondern dass Utilitaristen auch das Gerechte als Maximierung eines außermoralischen Gutes bestimmen.²⁸⁶ Für Konflikte ist die Tatsache von Belang, dass der Utilitarismus nicht allein individuelle Präferenzen maximiert, d.h. die Präferenzen der Person x, wenn diese die besten Folgen für x haben, sondern für alle betroffenen Personen die besten Folgen herbeiführt:

»[...] the principle (is) that the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realised in the one case than in the other. And it is evident to me that as a rational being I am bound to aim at good generally – so far as it is attainable by my efforts – not merely at a particular part of it«²⁸⁷

Reiner Egoismus wird genauso abgelehnt wie reiner Altruismus. Es ist aber auch ein klares Plädoyer für Gleichberücksichtigung, verstanden als Gleichgewichtung aller Interessen. Die Vorzüge einer solchen Konzeption für Konfliktlösungen liegen auf der Hand. Es wird ein Kriterium für die moralische Richtigkeit einer Handlung geliefert und zudem gibt es ein

²⁸² Vgl. Höffe (1992): Schwierigkeiten des Utilitarismus mit der Gerechtigkeit, S. 292.

²⁸³ Ebd., S. 294.

²⁸⁴ Ebd., S. 295.

²⁸⁵ Vgl. Brülisauer (1988), S.123.

²⁸⁶ Ebd., S. 125.

²⁸⁷ Vgl. Sidgwick (1875), S. 382.

eindeutiges Entscheidungsverfahren, welches im einzelnen Kontext angewendet werden kann.²⁸⁸ Beide Kriterien sind an das Maximierungsprinzip gebunden. Darüber hinaus besticht die utilitaristische Ethik durch das Fehlen jeglicher Metaphysik. Im Gegensatz zum politischen Realismus geht diese Annahme von empirisch beobachtbaren menschlichen Interessen aus, die keiner anthropologischen Begründung bedürfen, und daher eine gewisse Plausibilität hervorrufen.²⁸⁹

Da Konflikt in diesem Paradigma als kollektive Handlung verstanden wird, interessiert an dieser Stelle der Handlungsutilitarismus dessen Maxime lautet: »Eine Handlung ist moralisch richtig genau dann, wenn sie für die von ihr Betroffenen die besten Folgen hat bzw. wenn sie mindestens ebenso gute Folgen hat, wie jede andere dem Handelnden offenstehende Handlungsalternative«.²⁹⁰ Die entscheidende Frage stellt sich in Bezug auf die zu bewertenden Konsequenzen. Wenn stets die Handlung ausgeführt werden soll, die die maximal besten Folgen hat, müssen im konkreten Einzelfall alle möglichen Handlungsalternativen zunächst in Erwägung gezogen werden. Allerdings leuchtet es ein, dass es unmöglich ist von einem Individuum zu verlangen alle Konsequenzen die sich in der Zukunft ergeben könnten, zu berücksichtigen.²⁹¹ Sollte dies der Fall sein, ist das Entscheidungskriterium hinfällig, da nicht klar ist, welche Handlungsalternative zu wählen am besten ist. Dies ist jedoch nicht die einzige Schwierigkeit, die eine utilitaristische Ethik mit sich bringt.

Ein erster Einwand besteht darin, dass Nutzenmaximierung gegen das Prinzip der Fairness verstößt. Das Fairness-Argument wird hier nicht im Sinne von Rawls Theorie verwendet, sondern als Tugend von einzelnen Menschen. Es geht um den Grundsatz von Individuen, die eine besondere Verpflichtung haben, sich gemäß den Regeln einer zum Vorteil aller gegründeten Institution zu verhalten. Nach Rawls unter den zwei Bedingungen: erstens, die Institution ist gerecht bzw. entspricht den beiden Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätzen und zweitens, dass die Vorteile freiwillig angenommen werden.²⁹² Ein zweiter Einwand lautet, dass Nutzenmaximierung gegen Versprechen und gegen Vertragstreue gerichtet. Laut dem Utilitarismus hat die Formel »Versprechen soll man halten« nur dann zu gelten, wenn man folgende Ergänzung hinzufügt »ausgenommen, man wisse, dass die Folgen eines Bruchs für alle Betroffenen insgesamt besser sind«.²⁹³ Rawls sieht die Problematik darin begründet: »Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons«.²⁹⁴ Ein Prinzip der Entscheidung, welches in Anwendung auf einzelne Menschen durchaus sinnvoll erscheint, wird auf die Gesellschaft als Ganzes übertragen. Grundsätzlich wird jedem Individuum zugestanden, dass es diesem freigestellt ist, bei der Verfolgung seiner Interessen Vorteile und Nachteile abzuwägen und dann danach zu

²⁸⁸ Vgl. Brülisauer (1988), S. 124.

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Ebd., Siehe auch Singer (1979) und Hare (1963).

²⁹¹ Vgl. Nida-Rümelin (1993).

²⁹² Vgl. Rawls (1971), Kap. 2,18.

²⁹³ Vgl. Brülisauer (1988), S. 139.

²⁹⁴ Vgl. Rawls (1971), Kap. 1.5.

handeln.²⁹⁵ Die Übertragung dieses Prinzips auf eine ganze Gesellschaft ist deswegen bedenklich, da hier ein Individualrecht²⁹⁶ verletzt wird, nämlich das der Person, welcher das Versprechen gegeben wurde. Gewinne und Verluste für sich selbst zu erwägen ist prinzipiell unproblematisch; dasselbe auch in Bezug auf andere Personen zu tun und über ihr Wohl zu entscheiden ist dagegen nicht zulässig.

Diese Überlegungen führen schließlich zu der Frage des Tötungsverbotes. Dabei geht es nicht um die Frage ob das Töten eines Angreifers aus Notwehr erlaubt ist oder ob gewisse Formen der Sterbehilfe vertretbar sind.²⁹⁷ Es geht eher darum zu fragen, warum es nicht erlaubt sein soll, Personen der Gesellschaft, die in keiner Weise das eigene Leben bedrohen zu töten.²⁹⁸ Aus Sicht hedonistischer Utilitaristen stellt dies im Grunde kein besonderes Problem dar, da es ja nur um die Gesamtbilanz positiver Bewusstseinszustände geht. Unter diesen Umständen könnte es begründet sein, Menschen mit negativen Bewusstseinszuständen, wenn diese aus irgendwelchen Gründen dauerhaft sind, zu eliminieren. Es wäre eine seltsam fragwürdige moralische Pflicht.²⁹⁹ Auch wenn man nur Präferenzen anlegt, bleibt eine plausible Begründung des Tötungsverbotes seitens des Utilitarismus aus, da offenkundig unterschiedliche Präferenzen von Personen in Konflikt geraten können. Wenn also Präferenzen die Entscheidung bestimmen, kommt es nur auf die Intensität derselben in einem Konflikt an, in welche Richtung die letztendliche Entscheidung fällt.³⁰⁰ Konflikte können auf diese Weise nicht gelöst oder verhindert werden. Im Gegenteil, wirkt eine solche Moralauffassung eher noch konfliktfördernd. Keineswegs ist damit ein Tötungsgebot ausgeschlossen. Die Ursache für diese Problematik liegt in der relativen Gewichtung aller möglichen Präferenzen. So besteht immer die Chance, dass jede elementare Präferenz z.B. am Leben zu bleiben von anderen Präferenzen überwogen werden kann.

Weiterhin werden auch Loyalitätsbeziehungen verletzt. Gemeint sind damit Beziehungen wie natürliche Verwandtschaft, Sympathie und Freundschaftsbekundungen. Es wird kaum jemand verlangen können, sich näher stehenden Menschen in besonderer Weise verbunden zu fühlen als fremden Menschen.³⁰¹ Wenn aber eine ethische Theorie genau das fordert, erweist sich das Prinzip des rationalen Wohlwollens als illusorisch. Denn dieses fordert von den Menschen mehr, als diese psychologisch leisten können. Man kann nicht verlangen, dass Eltern darauf verzichten, ihren Kindern keine bevorzugte Aufmerksamkeit zu schenken, wie allen anderen Kindern. Paradoxerweise wird vom Utilitarismus an dieser Stelle zu viel Altruismus gefordert. Wenn in der Tat das, was den Interessen einer Person dient, moralisch gut ist, folgt daraus die moralische Konsequenz dasjenige richtig zu erachten, was den Interessen der Person förderlich ist.³⁰² Michael Slote bestreitet dies.

²⁹⁵ Vgl. Brülisauer (1988).

²⁹⁶ Ebd., siehe auch Nida-Rümelin (1993).

²⁹⁷ Vgl. Brülisauer (1988), S.128.

²⁹⁸ Ebd., S. 129.

²⁹⁹ Ebd., S. 131.

³⁰⁰ Ebd., S. 132.

³⁰¹ Vgl. Nida-Rümelin (1993).

³⁰² Vgl. Schaber (1995) S. 279.

Seiner Ansicht nach ist der Maximierungsgedanke einer konsequentialistischen Ethik nicht konstitutiv:

»The idea that the rightness of an act depends solely on its consequences [...] is separable from the idea that the rightness of an act depends on its having the best consequences [...].«³⁰³

Aus der Prämisse, dass es moralisch richtig ist das zu tun, was gute Folgen hat, zieht Slote nicht den Schluss, dass es auch moralisch richtig ist, was die besten Folgen hat. Nach seiner Einschätzung kann der Konsequentialist nicht nur auf das Maximierungsargument verzichten, sondern er sollte dies auch tun. Das Maximierungsargument beruhe laut dieser Idee auf einer inadäquaten Idee individueller Rationalität.³⁰⁴ Slote argumentiert, dass Menschen keineswegs grenzenlos maximieren. Jemand, der dies tut, verhält sich irrational. Sehr oft geben sich Menschen mit dem zufrieden was sie für gut erachten. Keineswegs streben Menschen immer nach dem Besten.

Nida-Rümelin attestiert allen Varianten des Utilitarismus eine besondere Nähe zu einer reduktionistischen Theorie der Person.³⁰⁵ Nach dieser Auffassung ist unter der Identität der Person nichts anderes als eine lose Verbindung physikalischer und psychologischer Sachverhalte zu verstehen, die eine Person nicht als eigenständig reale Entität aufweist.³⁰⁶ Sollte eine Person nichts anderes als ein Konglomerat von Verknüpfungen und Empfindungen sein, ist die Aufforderung plausibel, gute Empfindungen als solchen zum Kriterium richtigen Handelns zu machen, so Nida-Rümelin. Für strenge Reduktionisten gibt es über (gute) Empfindungen und Einstellungen hinaus nicht was in einer ethischen Beurteilung zu berücksichtigen wäre. Die reduktionistische metaphysische Position, wie Nida-Rümelin sie nennt, folgt logischerweise einer Vernachlässigung individueller Rechte und Fragen der Gerechtigkeit. Konfliktlösungen, die diese Aspekte systematisch vernachlässigen sind auch aus utilitaristischer Sicht langfristig ungenügend. Eine reduktionistische Auffassung der Person ist dabei generell mit der Vorstellung einer moralisch richtig handelnden Person kaum denkbar.³⁰⁷ Eine solch reduktionistische Metaphysik stützt die spezifische Werttheorie des Utilitarismus und zerstört gleichzeitig den substantiellen Bestand anthropologischer Annahmen, welche für menschliche Konflikte und jede ethische Theorie essentiell sind.³⁰⁸

³⁰³ Vgl. Slote (1984), S. 170.

³⁰⁴ Vgl. Schaber (1995).

³⁰⁵ Vgl. Nida-Rümelin (1993), S. 57.

³⁰⁶ Ebd., S. 58.

³⁰⁷ Vgl. Nida-Rümelin (1993), S. 60.

³⁰⁸ Ebd.

1.4 Konfliktbegriff

Aus den bisherigen Ausführungen der Entscheidungs- und Spieltheorie lässt sich ein spezifischer Konfliktbegriff ableiten. Die Systematisierung des Konfliktbegriffs als handlungstheoretisches Konzept, welches als kollektive Aktion von mindestens zwei oder mehreren Akteuren in diesem Zusammenhang verstanden wird, hat folgende Komponenten: Die subjektive, individuelle Handlung wird durch die synchrone Handlung der beiden Akteure Teil einer kollektiven Handlung. Es ist dabei nicht immer klar, ob die Entscheidung grundsätzlich zu »defektieren« kausal immer zum Konflikt führt. Es ist auch denkbar, dass gar keine Interaktion zustande kommt. Klar ist aber, dass Konflikt allgemein eine spezifische kollektive Handlung von Akteuren bezeichnet. Diese spezifische kollektive Handlung ist gegensätzlich zum Kooperationsbegriff zu verstehen. Beide Handlungen schließen sich zeitpunktbezogen kategorisch gegenseitig aus.

Diese handlungstheoretische Konzeption geht dabei von einem formal offenen Präferenzenbegriff aus. Der Präferenzenbegriff ist eingebettet in das entscheidungstheoretische Paradigma praktischer Rationalität. Die Situation des Konfliktes stellt sich dar als »Spiel« zwischen mindestens zwei Akteuren und einer rational erfassbaren Entscheidungssituation, in der Akteure sowohl kooperieren als auch defektieren können. Die Interessen sind nicht (unbedingt) konvergent. Die Spielsituation ist weiterhin dadurch charakterisiert, dass beide Akteure eine spezifische Verhandlungsmacht mit einbringen, die sich durch gegenseitige Drohung und Verpflichtung äußert. Art und Umfang der Verhandlungsmacht variiert je nach Situation und ist nicht allein durch materielle Größen messbar, sondern auch durch gegenseitige Abhängigkeiten der Akteure im Rahmen rationaler Nutzenkalküle. Wahrscheinlichkeitsabschätzung und Risikoaversion sind in dieser Situation weitere maßgebliche Komponenten, welche die Strategie der Akteure im Konflikt konfigurieren. Die notwendige Koordination zwischen den Akteuren konstituiert sich durch den Verhandlungsprozess in Form von Kommunikation. Diese ist nicht beschränkt durch sprachliche Handlungen, sondern kann sich auch durch »schweigende Verhandlungen (tacit bargaining)« äußern. Weiterhin ist die Konfliktsituation dadurch gekennzeichnet, dass die Akteure rationalerweise nach einem Gleichgewichtspunkt suchen. Da sich die meisten Spiele dadurch auszeichnen, dass mehrere formale Gleichgewichtspunkte auftreten können, ist der Fokale Punkt in der Regel ein für die Akteure anzustrebendes Gleichgewicht.

Es wird an dieser Stelle deutlich, dass die Konzeption des fokalen Punktes nicht unbedingt Bestandteil eines formalen Konfliktbegriffes sein muss, da es sich hier bereits um eine mögliche Kooperation bzw. anzustrebendes Gleichgewicht handelt. Es ist allerdings denkbar, dass Fokale Punkte als Koordinationsmechanismen zwischen Akteuren Konflikten zugrunde liegen bzw. diese auslösen. Als Bestandteil des Koordinationsspiels, welches jedem Konflikt logisch vorausgehen muss, da sonst keine Beziehung zwischen Akteuren zustande kommt, kann man einen Fokalen Punkt erster Ordnung als Teil des Konfliktbegriffs erfassen. Geteilte Regelsysteme der Akteure bzw. der Verstoß gegen selbige sind darunter zu subsumieren.

Daraus folgt, dass die Konfliktsituation durch ein mindestens zweistufiges Spiel charakterisiert ist: ein Koordinationsspiel in einer ersten Stufe und ein folgendes Nullsummen-Spiel bzw. Nicht-Nullsummenspiel auf der zweiten Stufe. Damit ist den

formellen Kriterien des Konfliktbegriffs im weiteren Sinn entsprochen. Im engeren Sinn bleiben jedoch noch viele Fragen offen, die sich aus den theoretischen Grundannahmen des rationalistischen Paradigmas ergeben. Konflikte über Werturteile, Ethik und Moral sind in dieser Konzeption notwendigerweise nicht enthalten. Aus Erfahrung und Vernunftüberlegungen ist jedoch klar, dass diese Aspekte Gegenstand von Konflikten in der sind. Die Problematik einer fehlenden Heuristik Fokaler Punkte im spieltheoretischen Paradigma ist Anlass für eine eingehende Erörterung ethischer und moralischer Werte.

Die beschriebenen Konfliktethiken laufen im Prinzip auf konsequente Interessensmaximierung hinaus. Je nach Ansatz führen konvergente Interessen und Verhandlungen auf einen Ausgleich hin. Somit scheint für den nicht einheitlichen Begriff des Interesses bzw. Präferenz eine konvergente Maximierung der beteiligten Akteure die adäquate Konfliktlösungsstrategie zu sein. Ohne Zweifel ist dies eine reduktionistische Strategie, die den vielfältigen Formen menschlicher Konflikte, vor allem im nichtmessbaren Bereich materieller Güter wie z.B. ganz allgemein der Kultur und Moral, nicht immer entsprechen kann. Das Paradigma ist eine Verkürzung komplexer sozialer Beziehungen, die analytisch unzureichend ist und sich darüber hinaus in ihrer moralischen Implikation hinsichtlich von Konfliktlösungen als mindestens problematisch erweist. Dies gilt insbesondere für die metaphysischen und anthropologischen Annahmen von Personen, deren individuelle Rechte in diesen Konfliktethiken kaum Berücksichtigung finden. Aus diesem Grunde müssen weitere Überlegungen folgen.

2 Paradigma (II): »Homo Sociologicus«

Das folgende Kapitel widmet sich dem zweiten Konfliktparadigma, welches man vereinfachend unter dem Begriff des »homo sociologicus« verorten kann. Im Gegensatz zum Rational Choice Paradigma, welches Rationalität vorrangig als Optimierung der je individuellen Interessenslage versteht, wird Rationalität in der Konzeption des homo sociologicus deutlich weiter gefasst. Der Mensch als Akteur ist von vorn herein eingebettet in vielfache gesellschaftliche Strukturen, Gruppenzugehörigkeiten, Rollen und Herrschaftsverhältnisse. Daraus ergibt sich ein Rationalitätsverständnis, welches zwar das Movens der je individuellen »Nutzenmaximierung« nicht leugnet, aber den Inhalt der zugrundeliegenden Präferenzen nicht auf das Eigeninteresse beschränkt, sondern auch weitere Komponenten wie Normen, Werte und soziale Konditionierung als Gegenstand rationaler Entscheidung berücksichtigt. Im Modell des homo sociologicus sind solche Präferenzen dabei nicht exogen gegeben, sondern bilden sich auch endogen (über die Zeit) heraus. Im Kontrast zur Rational Choice Theorie kann man dieses Modell nicht als statisch, sondern als dynamisch bezeichnen, wandelbar in Abhängigkeit der Komponenten, die man methodisch heranzieht. In diesem Zusammenhang sind vor allem soziologische Ansätze zu nennen, die auf Basis dieses Programms eigenständige Konflikttheorien entwickeln. Daher werden die Grundannahmen und normativen Implikationen hier ebenfalls Gegenstand der Untersuchung sein.

In (2.1) werden zunächst die Vertreter der soziologischen Konflikttheorie behandelt, wobei vor allem Max Weber, Ralf Dahrendorf und Georg Simmel zu nennen sind. Der Fokus ihrer Forschung liegt vor allem auf dem Bereich der Herrschaft und Gruppenidentität. Kennzeichnet dafür ist die Auffassung, dass sozialer Konflikt elementarer Bestandteil gesellschaftlichen Wandels und herrschaftlicher Verhältnisse ist. Darüber hinaus betont vor allem Georg Simmel die positiven Aspekte sozialen Konfliktes für gesellschaftliche Prozesse. Davon abzugrenzen sind die soziologischen Systemtheorien, die sich bei der Akteurebene nicht auf das einzelne Individuum oder ganze Gruppen (verstanden als Summe von Individuum) konzentrieren, sondern unterschiedliche funktional-strukturelle Ansätze verfolgen. Talcott Parsons vertritt dabei einen normativ-systemischen Ansatz, welcher zwischen positiven und negativen Konflikten unterscheidet. Ähnlich argumentiert Lewis Coser, wenn er die gesellschaftlichen Bedingungen für soziale Stabilität untersucht. Niklas Luhmann blendet dagegen jede normative Wertung bezüglich sozialer Konflikte explizit aus. Die Untersuchung wird an dieser Stelle zeigen, dass die soziologische Konflikttheorie schwer allein unter das Paradigma des homo sociologicus zu subsumieren ist. Zu unterschiedlich sind die einzelnen Prämissen, methodischen Vorgehensweisen und Schlussfolgerungen. Darüber hinaus hat sich die Konfliktsoziologie im wissenschaftlichen Diskurs seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts nicht wesentlich weiterentwickelt.³⁰⁹

In der philosophischen Debatte spielt der Kommunitarismus als scheinbarer Gegenpart zum (universalen) Liberalismus für diese Untersuchung eine wichtige Rolle, denn er greift das Argument des eingebetteten Individuums im Rahmen des homo sociologicus wieder auf. Der Kommunitarismus leitet sich aus dem Wort »Community« (zu Deutsch:

³⁰⁹ Vgl. Joas/Knöbl (2004), S. 278

Gemeinschaft) ab und betont die Verbindlichkeiten sowie die am Gemeinsinn orientierten Werte. In (2.2) bietet sich aus diesem Grund Axel Honneths Theorie »Kampf um Anerkennung« an, da diese eine Zwischenposition zwischen soziologischen und kommunitaristischen Ansätzen einnimmt. Charles Tylor, Alasdair MacIntyre und Michael Sandel leiten in Punkt 2.3) paradigmatisch in die genuin kommunitaristische Position über. Samuel Huntington spitzt das kommunitaristische Argument insofern zu, wenn er »Kultur« zum einzig relevanten Deutungsmuster von Konflikten erklärt (Clash of Civilisations) und darüber hinaus explizit für einen ethischen Relativismus plädiert. Als Gegenposition bietet sich hierbei die Identitätsfalle von Amartya Sen an, der in seinem Werk dafür argumentiert, dass Menschen a) in multiple Identitäten eingebettet sind, die sich keinesfalls gegenseitig ausschließen müssen und b) dass Menschen kraft autonomer Entscheidung die Prioritäten ihrer Identitäten auch selber wählen können. Abschließend soll in (2.4), ausgehend von den bisherigen Ausführungen, ein paradigmatischer Konfliktbegriff hergeleitet werden, der allgemein ein grundsätzliches Verständnis von Konflikten (Ursachen, Genese, Lösungsansätze) abbildet.

Hinsichtlich der ethischen Forderungen dieses Paradigmas wird die Diskussion einen ambivalenten Befund feststellen. Was als kulturelle Norm gilt, ist im Prinzip Ergebnis eines gesellschaftlichen Verhandlungsprozesses. Darüber hinaus neigen die moralischen Forderungen kulturalistischer Prägungen innerhalb einer sozialen Gruppe zum Fundamentalismus und Abgrenzung nach außen. Dies stellt aus einer objektiven Gerechtigkeitsperspektive ein Problem dar. Diesem Paradigma fehlt es in Bezug auf Konfliktethik und Konfliktlösung an universeller normativer Fundierung.

2.1 Konflikttheorie

Die prominenteste Konflikttheorie der Gesellschaft, von der viele Autoren ausgehen, ist die marxistische Klassentheorie. Aus chronologischen Gründen soll mit diesem Theoriegebäude eingeleitet werden. Die marxistische Klassentheorie beinhaltet dabei die Aussage, dass es soziale Ungleichheit gibt und diese sich in Klassenunterschieden widerspiegelt. Darüber hinaus geht es Marx und Engels darum aufzuzeigen, dass soziale Ungleichheit primär durch Klassenungleichheit charakterisiert ist. Aufgrund dieser Struktur ist eine Gesellschaft immer instabil, und durch Konflikte zwischen den Klassen wird diese mittelbar durch eine andere Gesellschaftsstruktur abgelöst werden.³¹⁰ Diese Thesen enthalten elementare Grundannahmen über die Konfigurierung sozialer Akteure (Klassen) sowie über Konflikte (Klassenkampf). Darüber hinaus wird hier auch ein Prozess des sozialen Wandels von modernen Gesellschaften beschrieben.³¹¹ Die Kernthese zum kollektiven Akteur besteht in der marxistischen Theorie darin, dass individuelles Handeln und Bewusstsein mit dem Argument des historischen Materialismus in der Formierung

³¹⁰ Vgl. Marx/Engels (1956-58).

³¹¹ Ebd.

gesellschaftlicher Klassen münden. Eine entscheidende Voraussetzung ist dabei das Klassenbewusstsein, welches der Konfigurierung der Klasse vorausgeht. Subjektive Interessensverfolgung ist demnach abhängig von der individuellen Position in der Sozialstruktur und orientiert sich, so die marxistische These, an den objektiven Interessen der antagonistischen Klassegegensätze. Aus Klassenlage entsteht Klassenhandeln.³¹²

Der soziale Wandel erfolgt vor diesem Hintergrund durch einen die ganze Gesellschaft durchziehenden Dauerkonflikt. Dieser ist definiert als Konflikt zwischen Arbeit und Kapital und wird durch die Arbeiterklasse forciert. Diese strebt einen grundlegenden Wandel der sozialen Strukturen an, wohingegen die Klasse der Kapitaleigentümer die Erhaltung des Status quo anstrebt. Aus marxistischer Sicht ist der prinzipielle Konflikt in der kapitalistischen modernen Gesellschaft ausschließlich in der Abschaffung der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse zu suchen und den Aufbau einer sozialistischen »klassenlosen« Gesellschaft zu finden.³¹³ Die marxistische Konflikttheorie ist eine der ersten wissenschaftlichen Ansätze, die methodisch prinzipiell kollektivistisch vorgeht und paradigmatisch für das Forschungsprogramm der soziologischen Konflikttheorie steht.

2.1.1 Weber

Max Weber definiert den »Kampf« als eine grundlegende soziale Beziehung.³¹⁴ Diese ist gekennzeichnet durch die »Absicht der Durchsetzung des eigenen Willens gegen Widerstand des oder der Partner [...]«. Dabei unterscheidet Weber den Kampf mit gewaltsamen Mitteln (im physischen Sinne) und einen Kampf mit friedlichen Mitteln. Letzteren will er als »Konkurrenz« verstanden wissen. Konkurrenz ist damit ein Merkmal aller kampfbezogenen sozialen Beziehungen. Ein weiteres Merkmalsieht Weber in dem ohne sinnhafte Kampfab sicht gekennzeichneten »Existenzkampf« von Personen um Lebens- oder Überlebenschancen, welche er als »Auslese« definiert.³¹⁵ Weber sieht den Kampf als Massenphänomen, beginnend bei geregelten Kämpfen wie dem Ritterkampf, die konkurrenzbehaftete Werbung um eine Frau, den ökonomischen Wettbewerb auf dem freien Markt, bis hin zum Wahlkampf. Zwischen diesen Formen lassen sich lückenlose Übergänge feststellen.³¹⁶

In der Konsequenz führt der Kampf, so Weber, über längere Zeit immer zu einer Auslese, abhängig von den Bedingungen, die den Konkurrenz- oder Kampfbeziehungen zugrunde liegen. So können im einen Fall körperliche Fähigkeiten ausschlaggebend sein, oder Skrupellosigkeit, sowie Anpassungsfähigkeit oder Leistung. Diese Bedingungen fügen sich ein in wertrationale oder zweckrationale gesellschaftliche »Ordnungen«. Diese soziale Auslese ist allerdings nicht immer das Resultat eines Kampfes im beschriebenen Sinne,

³¹² Vgl. Berger (1998), S.50 ff.

³¹³ Ebd., S. 52.

³¹⁴ Vgl. Weber, Max (1956), §8, S. 20.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Ebd., S. 21.

sondern kann auch Ergebnis bestimmter bevorzugter Verhaltensweisen sein, die sich unabhängig von Kämpfen in einer sozialen Ordnung herausgebildet haben. Im Sinne einer biologischen Auslese geht Weber davon aus, dass die Auslese »ewig« wirkt, da keine Mechanismen denkbar sind, die diesen Kampf vollkommen ausschalten könnten.

»Eine pazifistische Ordnung strengster Observanz kann nur Kampfmittel, Kampfbjekte und Kampfrichtung im Sinn der Ausschaltung bestimmter von ihnen regeln«³¹⁷

Damit bildet die Auslese eine generelle Schranke der möglichen Einschränkung von Kämpfen. Von einer Auslese sozialer Beziehungen lässt sich vor diesem Hintergrund nur im übertragenen Sinn sprechen, da soziale Beziehungen nichts anderes sind als aufeinander abgestimmte menschliche Handlungen. Soziale Beziehungen können unter diesen Umständen nicht miteinander Kämpfen, sondern bestimmte Handlungen werden durch andere Handlungen (über die Zeit) »verdrängt«. Diese Verdrängung kann bewusst entschieden werden, oder unbewusst oder unbeabsichtigt wirken.

Weber hebt kritisch unter den zahlreichen kampfbehafteten Beziehungen die »Marktgemeinschaft« hervor. Diese spezielle Vergemeinschaftung von Menschen durch Geldbeziehungen steht jeder anderen Vergesellschaftung durch rational erwogene Ordnungen diametral gegenüber.³¹⁸ Sie ist von allen sozialen Beziehungen die Unpersönlichste, da hier rationale Interessen erwogen werden. Darüber hinaus fehlt dem freien Markt »jedes Ansehen der Person, jede Brüderlichkeits- und Pietätspflichten«.³¹⁹ Im Gegensatz zu allen anderen menschlichen Interaktionen zählen lediglich Zweckinteressen in bestimmten Marktvorgängen.

»Der >freie<, d. h. der durch ethische Normen nicht gebundene Markt mit seiner Ausnutzung der Interessenkonstellation und Monopollage und seinem Feilschen gilt jeder Ethik als unter Brüdern verworfen«³²⁰

Den Kampf begriff verwendet Weber auch in seiner Analyse zum »Parlament und Regierung im Neugeordneten Deutschland«.³²¹ Weber sieht im klassischen liberalen Modell repräsentativer Demokratie die einzige Form legitimer Herrschaft.³²² Die Entwicklung zu einer funktionierenden demokratischen Ordnung sieht Weber jedoch durch eine zunehmende Bürokratisierung gefährdet. Denn, »angestellte Beamte entscheiden über alle unsere Alltagsbedürfnisse und Alltagsbeschwerden«.³²³ Analog zur Rationalisierung in der ökonomischen Sphäre erfährt auch der Staat eine Modernisierung, »beide sind vielmehr im

³¹⁷ Ebd., S. 23.

³¹⁸ Ebd., S. 382ff.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd., S. 383.

³²¹ Vgl. Weber Max (1971), S. 306-443.

³²² Ebd., S. 307.

³²³ Ebd., S. 320 ff.

Grundwesen ganz gleichartig«. Dies bedeutet allerdings einen höheren Grad an bürokratischer Rationalisierung, welche in Konsequenz aber freiheitseinschränkende Mechanismen mit sich bringt. Dies betrifft auch die politischen Parteien, da sie auf freier Werbung beruhende Gebilde sind. Bürokratisierung, so Weber, ist gekennzeichnet durch ihre Unentrinnbarkeit, die in der Geschichte erst verschwindet, wenn die ganze dazugehörige Kultur untergegangen ist.³²⁴

Dieses demokratische Arbeitsparlament, im Gegensatz zum reinen Redeparlament, bringt politische Persönlichkeiten hervor, die aus dem politischen Kampf ausselektiert worden sind. Diese Auslese ist eine spezifische, da »alle Politik dem Wesen nach Kampf ist«. ³²⁵ In der freien Konkurrenz um Anhängerschaft muss sich die politische Persönlichkeit, im Gegensatz zum Beamten, im Kampf hervortun. Diese Selektion begünstigt, so Weber, die Auslese von politischen Führernaturen. Der Kampf ist damit positiv konnotiert, da allein dieser der zunehmend rationalisierten Bürokratisierung entgegenwirkt. Konkurrenz und Kampf sind Merkmale einer funktionierenden institutionalisierten Demokratie und damit eine Garantie gegen Stagnation und rationalisierter Uniformität. Der Kampf ist produktiv und treibt gesellschaftliche Veränderungen voran. Darüber hinaus schafft er auch Platz für aktives Gestalten von Politik. Ohne Zweifel ist der Kampfbegriff vor diesem Hintergrund von Weber normativ besetzt, der im Grunde die Freiheit des Individuums schützen soll.

2.1.2 Dahrendorf

Dahrendorf versteht die Konstitution der Gesellschaft als eine Mischung aus dynamischen und statischen Komponenten. Es ist eine Art Dialektik von sich antagonistisch gegenüberstehenden Strukturen.³²⁶ Damit strebt Dahrendorf eine Abgrenzung zu struktur-funktionalistischen Überlegungen an, deren Norm-und Werteintegrierte Gesellschaftserklärungen er für zu einseitig hält. Durch die Hervorhebung der konfligierenden Elemente, die in Dahrendorfs Theorie der Gesellschaft zugewiesen werden, soll dem Phänomen des Konflikts eine möglichst offene Bewertung möglich sein.³²⁷

Diese Problematik untersucht Ralf Dahrendorf spezifischer mit folgender Argumentation. Die Person als Mitglied verschiedener Gruppen muss ihre erweiterten Handlungen als Mitgliedschaftspflichten eben dieser begreifen, will sie nicht Gefahr laufen, aus der Sozialisation und Partizipation der Gruppe herauszufallen.³²⁸ Die spezifischen Erwartungen bezüglich individueller Handlungen seitens einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft definiert Dahrendorf mit dem Begriff der »sozialen Rolle«. Jeder Mensch hat danach zu Lebzeiten in einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft immer mehrere soziale Rollen gleichzeitig inne. Diese können in Konkurrenz oder Gegensatz miteinander

³²⁴ Ebd., S. 323.

³²⁵ Ebd., S. 392.

³²⁶ Vgl. Dahrendorf, Ralf (1958), S. 24.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Vgl. Dahrendorf (1962), S. 19.

stehen, etwa, wenn die Rolle des Arbeitnehmers mit der Rolle des Familienvaters kollidiert. Der homo sociologicus ist somit zu verstehen als »Träger sozial vorgeformter Rollen«.³²⁹ Diese sind aber, so Dahrendorf, keine ablegbaren Masken unter denen die wahre Natur des spezifischen Menschen hervortritt. Die soziale Rolle bezeichnet ein Sozialverhalten, dass mehr ist als ein Theaterstück, »eine Komödie oder Tragödie, aus der der Schauspieler in die »eigentliche« Welt entlassen wird. Rollen sind damit aber nicht automatisch tatsächliches Handeln, sondern lediglich erwartetes Verhalten. Sie sind quasi-objektive vom einzelnen Akteur unabhängige Verhaltensvorschriften.³³⁰

Aus dieser Beobachtung schließt Dahrendorf seinen Befund über die Gesellschaft als »ärgerliche Tatsache«. Sie ist ärgerlich deswegen, weil sich kein Mensch diesen Ansprüchen ohne weiteres entziehen kann.³³¹ Verweigert sich der soziale Akteur seiner ihm zugeschriebenen sozialen Rolle, muss er mit Zwang und Sanktionen seitens des sozialen Umfeldes rechnen. Damit ist das Rechtssystem bzw. ein Teil davon als Aggregat von Sanktionen ausgemacht. Sitte und Gewohnheit fundieren die beiden anderen Quellen von Zwangsmaßnahmen. Dahrendorf problematisiert in diesem Zusammenhang die Frage nach der individuellen Entscheidungsfreiheit. Ist der homo sociologicus etwa der »gänzlich entfremdete Mensch«?³³² Dahrendorf spricht dabei von dem Problem eines fragilen Gleichgewichtes zwischen rollenbedingtem Verhalten und individueller Autonomie. Die Ambivalenz liegt in der Natur des Rollenbegriffs begründet. Den »reinen« Menschen bar jeder sozialen Beziehungen gibt es in der Realität nicht. Zwar gibt es durchaus Menschen, die alleine leben, manche sogar völlig abgeschieden von jeglicher menschlichen Gemeinschaft. Aber diese haben zumindest in ihrer Kindheit und Jugend in sozialen Beziehungen gelebt und einen Prozess der Sozialisation durchlaufen. Diese Tatsache veranlasst Dahrendorf dazu das Spannungsverhältnis von Determination und Autonomie in der sozialen Rolle zu verorten. Nur ein vergesellschafteter Mensch ist als autonomer Entscheidungsträger denkbar, allerdings unter dem Joch seiner verschiedenen sozialen Rollen. Dies führt zu der paradoxen Situation:

»Für Gesellschaft und Soziologie ist der Prozess der Sozialisierung stets ein Prozess der Entpersönlichung, in dem die absolute Individualität und Freiheit des Einzelnen in der Kontrolle und Allgemeinheit sozialer Rollen aufgehoben wird«³³³

Die soziale Rolle wird Teil der eigenen Persönlichkeit. Sie vermittelt Wissen, führt Veränderungen herbei und zwingt die Akteure unter bestimmten Umständen zu Konflikten. Verkompliziert wird dieser Sachverhalt dadurch, dass jeder Mensch gleichzeitig Gesellschaft ist und nicht ist, dass Gesellschaft also die Persönlichkeit prägt aber der Einzelne auch die Möglichkeit hat, Gesellschaft und ihre Normen und Werte mitzuprägen.

³²⁹ Vgl. Dahrendorf (1962), S. 20.

³³⁰ Ebd. S.35.

³³¹ Ebd., S. 37.

³³² Ebd., S. 40.

³³³ Ebd., S. 58.

Somit sind Rollenerwartungen und Sanktionen keineswegs unveränderlich. Den Konflikt bei unterschiedlichen Rollenerwartungen sieht er als die entscheidende Variante menschlichen Streites. Damit ist eine wesentliche Ursache für die Genese und Konfiguration von Konflikten angegeben. Rationalität definiert sich vor diesem Hintergrund als Angemessenheit der sozialen Rolle.³³⁴

Unter Herrschaft sind vor allem institutionalisierte Herrschaftsverhältnisse zu verstehen. Diese müssen auf stabilen Rollenverhältnissen der sozialen Mitglieder gründen. Die Einführung des Herrschaftsbegriffs, in Anlehnung an Max Weber, stellt dabei in Dahrendorfs Theorie den Ursprung jedes Konflikts dar. Herrschaft wird damit zu einem Grundbegriff seiner Soziologie und Analyse. Herrschaft grenzt Dahrendorf dabei kategorisch vom Begriff der Macht ab. Herrschaft ist zunächst per Definition legitimiert, auch wenn sie nicht von allen oder der Mehrheit anerkannt ist und darüber hinaus, so Dahrendorf, ist Herrschaft an Positionen gebunden und nicht wie die Macht an Personen.³³⁵

Die Analyse konzentriert sich grundsätzlich auf institutionalisierte Herrschaftsverhältnisse, die durch Rollenerwartungen seitens der Gesellschaft gekennzeichnet sind. Der Herrschaftsverband ist der Staat und die Gesellschaft. Herrschaft hat dabei, so Dahrendorf einen Doppelcharakter, die sie einerseits als Sanktionsinstanz zur Normerhaltung dient. Das heißt, dass Normen und Werte nicht allein Ergebnis von vielschichtigen, geschichtlichen und diskurgeleiteten Prozessen sind, sondern vor allem Ausdruck von politischer Herrschaft. Denn diese sanktioniert Normen und Werte nicht nur, sondern setzt sie immer wieder neu. Die Herrschaft wird durch diesen Prozess begründet und legitimiert. Herrschaft ist aber auch eine bestimmende Kraft, die dezidiert Normen setzt.³³⁶ Andererseits ist Herrschaft als Zwangsverhältnis auch ein Mittel zur Durchsetzung partikularer Interessen. Dies ist der Ausgangspunkt für soziale Konflikte. Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Einführung des Interessenbegriffes. Dieser ist im Rückgriff auf Marx Klassentheorie strukturell zu verstehen. Interesse ist objektiv feststellbar und den Gesellschaftsstrukturen inhärent.³³⁷ Es findet eine Transformierung des marxistischen Klassenkampfes hin zu einem Kampf um Herrschaftsverhältnisse statt.

Dahrendorf will zeigen, dass dynamische Elemente, die auf konstruierte soziale Strukturen wirken, aus der Struktur selbst heraus erzeugt werden und nicht von außen einwirken. Der konflikthafte Gegensatz zwischen Interesse und Herrschaft sind damit die eigentlichen Grundbegriffe gesellschaftlicher Forschung.³³⁸ Andere Phänomene lassen sich aus diesen beiden Begriffen ableiten, woraus sich ein Verständnis gesellschaftlicher Dynamiken generieren lässt. Dort, wo es Herrschaft gibt, existieren immer Beherrschte. Diese suchen gegen die bestehenden Herrschaftsverhältnisse anzugehen. Wo Herrschaft existiert, existieren Konflikte. Sozialer Wandel wäre unter den Umständen eines funktionalen Gesellschaftssystems, welches Konflikt als etwas dysfunktionales voraussetzt, nicht erklärbar. Diesen hält Dahrendorf jedoch für ein Merkmal jeder sozialen

³³⁴ Ebd., S. 59.

³³⁵ Vgl. Dahrendorf (1957), S. 141 ff.

³³⁶ Ebd., S. 144.

³³⁷ Ebd., S. 160.

³³⁸ Ebd., S. 162.

Gemeinschaft. Sozialer Wandel *ist* Konflikt. Die Einführung des Herrschaftsbegriffes soll in diesem Entwurf Wandel und Konflikt paradigmatisch begründen.

Der gesamten Konzeption Dahrendorfs widerspricht Peter Weingart mit mehreren Argumenten vehement. Sie sollen kurz genannt werden. Dahrendorf gelinge es nicht, Herrschaftskonflikte als strukturell bedingt abzuleiten. Er muss diese als apriorisch vorausgesetzte Annahmen erst einführen, um kohärent argumentieren zu können. Die Frage nach der Genese und Definition von Konflikten wird mit vorab gesetzten Annahmen beantwortet.³³⁹ Den Vorwurf, den Dahrendorf gegenüber Talcott Parsons erhebe, falle aus Sicht Weingarts auf ihn selber zurück. Konflikt könne er auch nicht erklären:

»Dahrendorf müsste dagegen die Entstehung neuer gesellschaftlicher Mächte zeigen können, die selbst zu politischer Relevanz anwachsen. [...] Dahrendorf kann den Strukturwandel und die Infragestellung herrschaftslegitimierenden Wertordnungen nicht erklären«³⁴⁰

Den Grund dafür sieht Weingart unter anderem in der Tatsache, dass der Machtbegriff bei Dahrendorf aus der Analyse gesellschaftlicher Prozesse herausfällt. Ebenso verhält es sich mit dem objektiven Interessensbegriff, der ausschließlich als rollenbezogener Interessensbegriff aufgefasst werden kann. Die Dialektik von Herrschaft und Macht, wie Dahrendorf sie auffasst, bleibt daher »ein sinnentleerter Satz«. Hinter Dahrendorfs Theorie verberge sich ein zyklisches Geschichtsbild, und die verwendeten Begriffe zur Analyse von Konflikt und Wandel, verharren in ihrem Bezugsrahmen der funktional-strukturalistischen Theorie, welche Dahrendorf jedoch als unzureichend bezeichnet. Dieser Einschätzung schließt sich auch Nollmann an.³⁴¹

Meines Erachtens sind diese Vorwürfe in ihrer Breite kaum gerechtfertigt. Dahrendorf setzt Herrschaftsverhältnisse nicht einfach voraus, sondern sieht sie als empirische Tatsache für alle menschlichen Gemeinschaften in der Welt vorhanden. Es ist eine Frage der Beobachtung. Dahrendorf verweist an dieser Stelle darauf, dass dies eher eine historische Frage seien.³⁴² Sollte es irgendwann eine Gesellschaft gegeben haben, die keine Herrschaft kannte, ist die Universalität des Herrschaftsbegriffes in der Tat widerlegt.³⁴³ So mag der Befund auf den ersten Blick trivial wirken, doch scheint mir Weingarts Vorwurf eines Zirkels der dahrendorfsche Analyse nicht zutreffend zu sein. Konflikt ergibt sich eben nicht automatisch aus den gegenwärtigen Herrschaftsverhältnissen, sondern aus ihren normativen Anforderungen und Erwartungen an die Rollen ihrer Mitglieder. Je ungerechter allerdings vorherrschende Normen und die damit verbundenen Sanktionen von der Bevölkerung aufgefasst werden, desto eher kommt es zu Konflikt und gesellschaftlichen Wandel. Hans Joas

³³⁹ Vgl. Weingart, (1968), S. 240-267.

³⁴⁰ Ebd, S. 265.

³⁴¹ Vgl. Nollmann (1993).

³⁴² Vgl. Dahrendorf (1958).

³⁴³ Vgl. Dahrendorf (1967). S. 326.

sieht die Konzeption Dahrendorfs - ähnlich wie die Rational-Choice Theoretiker – in Gefahr, den Rationalismus der handelnden Menschen und Gruppen zu übersteigern.³⁴⁴ Beide Theorierichtungen sind bezüglich Normen und Werten skeptisch, welche allenfalls Interessen der Akteure kaschieren. Demokratische Verfahren sind aus dieser Perspektive simple Herrschaftsverhältnisse, die allein der Machtsicherung dienen und in Kultur lediglich Ideologie sehen, welche manipulierend in die Gesellschaft wirkt.³⁴⁵

2.1.3 Simmel

Einen besonders wichtigen Beitrag zu menschlichen Konflikten in Gesellschaften hat Georg Simmel geleistet. Das Problem apriorischer Setzungen hat Simmel ebenfalls, da er bei der Analyse von sozialen Konflikten auf einen »apriorische Kampfinstinkt nicht verzichten...[...].«³⁴⁶ könne. Er glaubt, dass der Menschennatur ein Hang zur Vernichtung des Gegners immanent sei. Bestimmte Beobachtungen führen Simmel zu dieser Aussage. So meint er zu erkennen, dass in manchen Konflikten »der Kampf ausschließlich durch Kampflust veranlasst sei.«³⁴⁷ In einer solchen Situation existieren nach Simmel bei den beteiligten Personen oder Gruppen keine Beschränkungen in Bezug auf die Vernichtung des Gegners. Es ist ein Kampf um des Kampfes Willen. Nur ein dem Menschen naturgemäßer angeborener »Feindseligkeitstrieb« erklärt solche Eskalationen von Konflikten. Eine solche tierische Eigenschaft sieht Simmel aber nicht nur in Grenzfällen des Kampfes um des Kampfes willen, sondern auch »in harmonischen Verhältnissen« tritt ein »Oppositionsinstinkt« bzw. ein abstrakter Oppositionstrieb« auf. Dieser mische sich unbemerkt unter das Verhalten von Personen:

»Und wenn man dies etwa wirklich als einen Schutzinstinkt bezeichnen wolle, wie manche Tiere auf bloße Berührung hin ihre Schutz- oder Angriffsvorrichtungen automatisch hervorstrecken-, so würde dies gerade den primären fundamentalen Charakter der Opposition beweisen; denn es hieße, dass die Persönlichkeit, selbst wo sie gar nicht angegriffen wird, sondern rein objektiven Äußerungen anderer gegenüber, sich nicht anders als durch Opposition behaupten kann, dass der erste Instinkt, mit dem sie sich bejaht, die Verneinung des anderen ist.«³⁴⁸

Hier taucht implizit das sozialdarwinistische Argument auf, welches den gesellschaftlichen Kampf des Stärkeren propagiert. Allerdings betont Simmel, dass die Annahme eines feindseligen Triebes nicht ausreicht, um die Gesamterscheinungen der Feindseligkeiten zu

³⁴⁴ Vgl. Joas, Knöbl (2004), S. 279ff.

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ Vgl. Simmel [1908] 1992, S. 297.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd., S. 299.

begründen.³⁴⁹ Sie sind immer in einem sozialen Interaktionsfeld eingebettet. Interessant ist Simmels Bewertung von Konflikten, die keineswegs eine negative Konnotation haben.

»Feindseligkeiten hindern nicht nur die Abgrenzungen innerhalb der Gruppe am allmählichen Verschwimmen, – so dass sie als Garantien bestehender Verfassungen bewusst gezüchtet werden können – sondern darüber hinaus sind die direkt soziologisch produktiv: sie geben Klassen und Persönlichkeiten oft erst ihre gegenseitige Stellung, die diese nicht oder nicht so gefunden hätten, wenn die objektiven Ursachen der Feindseligkeit zwar genau so vorhanden und wirksam gewesen, aber nicht von dem Gefühle der Feindschaft begleitet wären.«³⁵⁰

Somit schaffen und stabilisieren Konflikte Gruppenidentität. Eine bewusste Herbeiführung von Konflikten mag sogar ein Klugheitsgebot sein, um den eigenen Zusammenhalt zu stärken und aufrecht zu erhalten. Simmel betont dabei die soziale Konstruiertheit der Gruppengegensätze, offenbar in Gegensatz zu marxistischen Theorie des Klassenkonfliktes.³⁵¹ Damit stellt Konflikt für den Akteur keinen objektiven Zusammenhang dar, sondern dieser wird in sozialen Zuständen erst hergestellt oder bewusst herbeigeführt. Konflikte sind vor diesem Hintergrund sogar produktiv, denn sie gründen nicht allein auf vorhandenen Entitäten, wie z.B. gemeinsamen Interessen, sondern treiben mitunter die Schaffung neuer Normen und Regeln oder deren Modifizierung voran. Ähnlich wie bei Dahrendorf erscheint Konflikt hier als Quelle gesellschaftlicher Veränderungen.³⁵²

Simmel sieht den Fokus im Interaktionsverhältnis von streitenden Akteuren. So kann ein Konflikt äußerst integrative Wirkung auf die Gruppenidentität haben. Der äußere Feind zwingt Gruppen entweder zu vollkommener Uniformität oder zur Rebellion. Gegen abweichende Ansichten wird dabei mitunter rigoros vorgegangen. Der Feind verstärkt also den Zusammenhalt gesellschaftlicher Gruppen, was allerdings auch bedeutet, dass das Fehlen eines Feindes wiederum zu Zwiespalt und Konflikt führen kann.³⁵³ Simmel geht daher davon aus, dass es durchaus politisch klug ist, aufgrund dieser Tatsache nach Feinden zu suchen.³⁵⁴ Simmel vermeidet hier eine normative Bewertung und betont, dass Gesellschaft immer ein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Missgunst braucht, um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen.

Auffällig an dieser Konzeption ist, dass sie eine kontextbezogene und relative Konfigurierung des sozialen Akteurs verspricht. Die Konstruktion von Normen und Identitäten kann soziale und politische Phänomene wie Kooperation und Konflikt erklären. Der homo sociologicus entwickelt im Rahmen der Gesellschaft Normen und Werte,

³⁴⁹ Ebd., S. 303.

³⁵⁰ Ebd., S. 289.

³⁵¹ Ebd., S. 294.

³⁵² Ebd., S. 295.

³⁵³ Ebd., S. 297.

³⁵⁴ Ebd., S. 298.

Kooperation und Konflikt. Diese theoretischen Ausführungen sind allerdings von der Plausibilität der Grundannahmen abhängig, dass Akteure schon apriori Mitglieder einer Gemeinschaft sind, in welcher es klare Regeln und Institutionen gibt. In dieser Logik herrscht bereits ein konfliktfreies Einverständnis innerhalb der Gemeinschaft darüber, welche Normen gerade Legitimität besitzen und welche Handlungen angemessen sind. Würde dieses Einverständnis fehlen, hätten die Akteure keine Handlungsleitung zur »richtigen« Orientierung.³⁵⁵ Sinnhaftes Handeln ist daher nicht außerhalb der festgefügt normativen Institutionen und Regeln der Gemeinschaft denkbar.

2.2 System und Struktur

Die folgenden Konflikttheoretiker sind methodisch von den bisher angeführten zu unterscheiden. Sie gehen von einer anderen soziologischen Perspektive aus, die sich in Bezug auf Konflikte folgendermaßen zusammenfassen lässt, dass Konflikte von gesellschaftlichen Systemen generiert werden. Die funktionalistische Interpretation von Konflikten weist diesen ein eigenes soziales Status bzw. System zu.³⁵⁶ Somit ergeben sich konfliktgeladene oder konflikthafte Situationen nicht aus dem Ergebnis einer Konkurrenzsituation als Nebenprodukt von Handeln von Akteuren, sondern sind elementarer Bestandteil menschlichen Handelns mit eigenen Gesetzmäßigkeiten.

2.2.1 Parsons

Als einer der einflussreichsten Soziologen des 20. Jahrhunderts ist es notwendig Talcott Parsons, Ideen zu Konflikt in der Gesellschaft genauer zu betrachten. In seinem Werk *The Structure of Social Action* vertritt er die sogenannte »Konvergenzthese«, welche die Behauptung enthält, dass sich vier europäische Denker – der Deutsche Max Weber, der Franzose Emile Durkheim, der Engländer Alfred Marshall und der Italiener Vilfredo Pareto – trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft und wissenschaftlichen Disziplinen in entscheidenden theoretischen Grundfragen eine gemeinsame Linie gefunden haben.³⁵⁷ Sie alle eint die Kritik am Utilitarismus und somit eine gemeinsame positive Haltung zu einer voluntaristischen Handlungstheorie. So ist auch ein relevanter Teil in *Structure* der Kritik am Utilitarismus gewidmet. Gegen die utilitaristische Deutung der Ordnungstiftung durch Markttransaktionen führt Parsons aus, dass diese auf einer unbegründeten Annahme der natürlichen Interessenskonvergenz der Marktteilnehmer beruhe.³⁵⁸ Diese Annahme weiche jedoch von der von Hobbes entwickelten Konfliktsituation des Naturzustandes ab, in welcher die Interessen eben unvereinbar seien. Talcott Parsons führt in diesem

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ Vgl. Coser (1965).

³⁵⁷ Vgl. Joas/Knöbl (2004), S.43.

³⁵⁸ Vgl. Parsons [1937], S. 97.

Zusammenhang menschliche »Handlung« als ein zentrales Bezugssystem für eine systemische Theorie ein.

»A further differentiation of action occurs when the time dimension is taken into account. Action may be orientated to the achievements of a goal which is an anticipated future state of affairs, the attainment of which is felt to promise gratification«³⁵⁹

Danach ist Handlung definiert als jede Form menschlichen Verhaltens, welches durch bestimmte wissenschaftliche Kategorien beschrieben werden kann. Das hobbesianische Problem sozialer Ordnung, des Kampfes aller gegen alle, glaubt er nicht im Rahmen der utilitaristischen Theorie lösen zu können, sondern nur durch eine normative Orientierung der Handlung (normative orientation of action).³⁶⁰ Diese Auffassung ist als voluntaristischen Handlungstheorie verstanden, welche von einer transzendentalen sozialen Ordnung ausgeht. Menschen verfolgen demnach nicht ausschließlich ihr Eigeninteresse. Gleichzeitig wendet sich Parsons gegen positivistische Auffassungen:

»The inclusion [...] is justified by the fact that economic theory and the question of its status involve a crucial set of problems in relation to the theory of action in general and to the positivistic system, especially its utilitarian variant«³⁶¹

Parsons führt folgende formale Kriterien zur Bewertung ein: dazu gehören die Akteure (actors), die konkrete Handlungssituation (situation of action) und die Intention bzw. Orientierung der Akteure (orientation of the actor of the situations). Unter Orientierung ist vor allem die Motivlage der Akteure, insbesondere die Wert-Orientierung, welche sich aus verinnerlichten Normen und Auswahlkriterien ergibt. Er unterscheidet dabei zwischen einer zweckrationalen und einer normativen Sphäre menschlichen Handelns. Diese Unterscheidung differenziert er in seinem Werk *The Social System* indem er ein allgemeines Handlungssystem beschreibt, welches in drei Subsysteme unterteilt wird: das soziale System, das personale System und das kulturelle System. Das soziale System ist dabei vor allem durch Rollen und Interaktionen definiert, während das kulturelle System Symbole als konstitutive Elemente enthält. Das personale System definiert sich durch Bedürfnisdispositionen.³⁶² Das Verhältnis zwischen diesem System erklärt Parsons folgendermaßen: Das Zusammenspiel von Persönlichkeit, Sozialverhalten und Kultursystem begründet eine Ordnung, welche aber keinen rein kognitiven oder normativen Charakter aufweist, sondern stets eine Aktualisierung aller drei Subsysteme bedingt.³⁶³

³⁵⁹ Vgl. Parsons [1951], S. 48,

³⁶⁰ Vgl. Parsons [1937], S. 44.

³⁶¹ Vgl. Parsons [1937], S. 13.

³⁶² Vgl. Parsons [1951], S. 6 ff.

³⁶³ Vgl. Nollmann, (1997), S. 31.

Ohne einen bestimmten Grad an balanciertem Gleichgewicht zwischen diesen analytisch getrennten Ebenen sind nach Parsons *geordnete* soziale Verhältnisse nicht denkbar.

» [...] a social system is only one of three aspects of the structuring of a completely concrete system of social action. The other two are the personality systems of the individual actors and the cultural system, which is built into their action. Each of the three must be considered to be an independent focus of the organizations of the elements of the action system in the sense that no one of them is theoretically reducible to terms of one or a combination of the other two.«³⁶⁴

Die Trennung der drei Ebenen bleibt immer bestehen, sie fallen nicht zusammen und können nicht aufeinander reduziert werden.³⁶⁵ Kultur ist vor diesem Hintergrund nach Parsons nicht einfach ein erlerntes Verhalten, sondern funktional im Sinne des Systems. Die Trennung der drei Ebenen zeigt vielmehr die Möglichkeit von Spannungsverhältnissen zwischen den Systemebenen im Falle mangelnder Komplementarität. Er räumt allerdings ein, dass es wohl ein Elementkultureller Generalisierung gebe, allerdings sei eine vollkommene Kongruenz zwischen den Ebenen nicht möglich.³⁶⁶ Parsons ergänzte sein Modell nach kritischen Einwänden dahingehend, indem er sein Handlungssystem um ein Vier-Punkte-Schema erweiterte. Als Funktionsprobleme macht er adaption, goal attainment, integration und pattern maintenance, welche sich zum AGIL-Schema vereinigen. Die vier Subsysteme des Handelns – behavior organism, personality system, social system und cultural system – erfüllen je eines dieser Funktionsprobleme.³⁶⁷

Das Modell wird ergänzt mit kybernetischen und evolutionären Überlegungen.³⁶⁸ Die Verbindung definiert Parsons über einen kontinuierlichen Fluss von Ressourcen, der die einzelnen Systemebenen miteinander verbindet. Vertikal fließen dabei vom Verhaltenssystem Energieressourcen nach oben und umgekehrt fließen Informationsressourcen vom Kultursystem nach unten. Das Verhältnis von Kultursystem und sozialem System wird vor allem durch Werte als Informationsressource definiert, welche eine bestimmte soziale Ordnung legitimiert.³⁶⁹ Evolutionstheoretische Überlegungen äußern sich in Parsons Begriff der Differenzierung. Der Prozess beschreibt:

»a unit, subsystem or category of units of subsystems having a single, relatively well defined place in the society divides into units of systems (usually two) which differ in both structure and functional significance for the wider system.«³⁷⁰

³⁶⁴ Vgl. Parsons [1951], S. 6

³⁶⁵ Vgl. Nollmann, (1997), S. 32.

³⁶⁶ Ebd., S. 33.

³⁶⁷ Ebd., S. 35.

³⁶⁸ Ebd., S. 36.

³⁶⁹ Ebd., S. 38.

³⁷⁰ Vgl. Parsons (1966), S.22

Das heißt übertragen auf die evolutionären Wandlungsprozesse einer Gesellschaft, dass im Zuge der Differenzierung Institutionen mit den erforderlichen Funktionalitäten adaption, goal-attainment, integration und pattern maintenance gebildet und voneinander getrennt werden. In einer weniger entwickelten Gesellschaft mit einem niedrigeren Grad an Differenzierung erfüllen einzelne Institutionen mehrere Funktionen.³⁷¹

Je differenzierter eine Gesellschaft ist, desto häufiger sieht Parsons das Auftreten von Konflikten. Diese Beobachtung liegt begründet in der Ausdifferenzierung von normativen Komplexen und Wertesphären ökonomischer und politischer Zusammenhänge, welche Opposition gegenüber Staat und Wirtschaftssystem fördern. Diese Differenzierung einer Gesellschaft ist für Parson nicht nur Ursache und Zunahme von Konflikten, sondern gleichzeitig auch Quelle von neuen Kooperationsvereinbarungen. So werde nicht allein Opposition unterstützt, sondern es bilde sich im Zuge von Konflikten gleichzeitig eine generelle Ebene von normativer Allgemeinheit aus, die sich wie ein Bogen über die potentiellen und realen konfligierenden Interessen bilde. Somit könne nur eine ausdifferenzierte Gesellschaft Rahmenbedingungen festlegen, die es ermöglichen, entgegengesetzte Interessen überhaupt zuzulassen, ohne dass diese in gewaltsamen Konflikten eskalieren.³⁷² Als Ideal hat Parsons das amerikanische politische System vor Augen:

»the American two-party system is a mechanism by which, at any given time, a relative equilibrating balance in an pluralistic society is maintained, so that conflicts and divisive tendencies are controlled and more or less fully controlled.«³⁷³

Eine Gemeinsamkeit jenseits konfligierender Interessen ermöglicht für Parsons sowohl die Zunahme von Konflikten als auch ihre Entschärfung.³⁷⁴ Interessant ist Parsons Auffassung hinsichtlich der Rolle sozialwissenschaftlicher Forschung. In Analogie zur Medizin und Psychotherapie ist nach Parsons die Aufgabe der Soziologie, gesellschaftliche »Krankheiten« auszumachen und zu behandeln. Denn durch Krankheiten bzw. nichtkonformes Verhalten kann es zur Desintegration von Gesellschaftssystemen kommen, welche unter allen Umständen zu verhindern sei.³⁷⁵ Gesundheit, d.h. konformes Verhalten ist dagegen ein Element persönlichen Erfolges und deshalb auch Vorbedingung für gesellschaftlichen Fortschritt und damit Bedingung zur der Erhaltung des sozialen Systems. Konflikte bzw. nichtkonformes Verhalten müssen vor diesem Hintergrund vom Soziologen »therapiert« werden, so der kritische Einwand.³⁷⁶ Parsons fokussiere somit auf Kontrollmechanismen um Störungen innerhalb des Systems zu beheben und vorzubeugen. Abweichende Meinungen, Normen und Verhalten sind damit sämtlich im soziologisch-wissenschaftlichen Sinne aus Parsons Sicht als krank zu bezeichnen.

³⁷¹ Vgl. Nollmann (1997).

³⁷² Ebd., S. 40.

³⁷³ Vgl. Parsons (1959), S.112.

³⁷⁴ Vgl. Nollmann (1997).

³⁷⁵ Vgl. Parsons (1951), S 477.

³⁷⁶ Vgl. Nollmann (1993).

2.2.2 Coser

Lewis A. Cosers Theorie stellt vor diesem Hintergrund eine funktionalistische Lesart des Konfliktverständnisses dar, welche mit Rekurs auf Georg Simmel eine durchaus positive Bewertung von Konflikten vorgibt. Er verweist dabei vor allem auf die Implikation von Konflikten für die soziale Stabilität. Im Gegensatz zu Parsons und mit Abstrichen auch Dahrendorf, welche davon ausgehen, dass Konflikte einen engen Zusammenhang zu Wandel und Instabilität haben, zeigt Coser, dass gerade Konflikte stabile und erwartbare soziale Zusammenhänge produzieren.³⁷⁷ Gerade in der Auseinandersetzung mit Fremdgruppen stellt der Konflikt Identitäten, Gruppenprofile und Befestigungen sozialer Strukturen bereit, welche unter Umständen auch interne Abweichler maßregeln können. Zerbrechliche Sozialstrukturen können sich vor diesem Hintergrund keine Konflikte leisten. Coser unterscheidet in Erweiterung des Konfliktbegriffs in gemeinschaftliche und nicht-gemeinschaftliche Konflikte. Letzterer liegt vor, wenn zwischen konfligierenden Gruppen keine gemeinsame Zielsetzung besteht bzw. kein gemeinsames (Werte-) Fundament existiert, auf deren Grundlage ein Kompromiss zustande kommen könnte. In seiner Wirkung ist dieser Konflikt eher trennend und desintegrierend. Im Gegensatz dazu besteht bei gemeinschaftlichen Konflikten die Möglichkeit einer gemeinsamen Konfliktlösung aufgrund geteilter Werte und Interessen. Diese Art von Konflikt bedroht den gemeinschaftlichen Konsens nicht, sondern stärkt diesen. Diese Unterscheidung nennt Coser funktionale und dysfunktionale Konflikte.³⁷⁸ Insgesamt wird Konflikt als eine essentielle Form der Vergesellschaftung verstanden:

»Das meint wesentlich, dass (...) keine Gruppe völlig harmonisch sein kann, sie wäre denn ohne Entwicklung und Struktur. Gruppen verlangen Disharmonie ebenso wie Harmonie, Auflösung wie Vereinigung; Konflikte in einer Gruppe sind nicht einfach zerstörende Faktoren. Gruppenbildung ist das Ergebnis beider Arten von Prozessen. Die Auffassung, der eine Prozess zerschlage, was der andere aufbaue, so dass schließlich das Resultat die ausgeführte Subtraktion des einen vom anderen übrigbleibe, beruht auf einem Missverständnis«³⁷⁹

So ist nach Coser nicht jeder Konflikt mit Aggression behaftet bzw. gleichzusetzen und aus der Abwesenheit von Konflikten lassen sich keineswegs generelle Rückschlüsse auf die Stabilität von Gemeinschaften machen. Ein solches Fehlen von Konflikten könnte vielmehr ein Hinweis auf Repressionen sein, die sich bei gegebenem Anlass explosiv mit Gewalt entladen können. Umgekehrt ist eine offene Austragung nach dieser These ein Zeichen von Stabilität. Aus diesem Grunde haben Konflikte für Gesellschaften oft positive Wirkungen in der Hinsicht, dass durch sie auf drängende gesellschaftliche Probleme hingewiesen wird und neue Regeln ausgehandelt werden. Als Beispiel mag hier die Umweltbewegung dienen, die in Westdeutschland in der 1980er Jahren in der Partei »Die Grünen« mündete.³⁸⁰

³⁷⁷ Vgl. Coser (1965), S. 44.

³⁷⁸ Ebd., S. 20.

³⁷⁹ Vgl. Coser (1965), S. 35.

³⁸⁰ Vgl. Joas/Knöbl (2004), S. 256.

Obgleich die Auseinandersetzungen dieser Bewegung mitunter heftig ausfielen, blieben sie im Rahmen demokratischer Verfahren und konnten sich als konstruktive Kraft etablieren.

Meines Erachtens ist der Befund in Bezug auf Konflikte grundsätzlich zutreffend. Die Frage, nach welchen Kriterien Coser allerdings funktionale und dysfunktionale Konflikte bewertet bleibt unbeantwortet. Es stellt sich schnell die praktische Schwierigkeit festzustellen, ob ein Konflikt im jeweiligen Kontext rein positiv oder rein negativ zu bewerten ist. In der Realität treffen wohl meistens beide Bewertungen von Konflikten in unterschiedlichem Maße zu. Diese Bewertung ist in hohem Maße standortabhängig.

Generell lässt sich feststellen, dass die funktionalistische Perspektive auf soziale Systeme mit einigen Schwierigkeiten verbunden ist. Nollmann zeigt an dieser Stelle sehr ausführlich, wie die funktionalistische Perspektive einseitige Kausalerklärungen zu vermeiden sucht und gesellschaftliche Phänomene holistisch einzuordnen. A hat die Funktion B zu ermöglichen. A erfüllt das Bedürfnis von B. A trägt zur Erhaltung von B bei. Auch wenn funktionalistische Betrachtungen durchaus evident erscheinen ist oft unklar, was mit dem Begriff der Funktion eigentlich gemeint sein soll. Für Coser ist die Funktion des Konfliktes der Gruppenzusammenhalt, für Dahrendorf ist es der soziale Wandel. Funktionen haben vor diesem Hintergrund bestimmte Wirkungen, welche aus bestimmten Ursachen resultieren. Solche auf Funktionen basierte Analysen haben kausale Aussagen.³⁸¹ Es wird der Kausalitätszusammenhang »A bewirkt B« behauptet. Es ist leider oft so, dass funktionale Aussagen bereits in den für sie voraussetzenden funktionalen Erfordernissen bereits enthalten sind. Sie sind damit zirkulär: »Das wahrheitsfähige, kausalwissenschaftliche Urteil >A bewirkt B< schließt sich zum wertlosen Zirkel, indem A immer wieder A hervorbringt.«³⁸² Niklas Luhmann etwa kritisiert das funktionalistische Konzept, indem er feststellt, dass bestimmte funktionalistische Erklärungen von Wirkungen schon deshalb scheitern, weil das faktische Auftreten bestimmter Ursachen nicht durch besondere Wirkungen erklärbar ist.³⁸³ Konflikthandlungen können danach keinesfalls damit verständlich gemacht oder gar vorhergesagt werden, etwa indem sie zur Stärkung der Gruppenidentität beitragen und insofern funktionalistischen Charakter haben.

2.2.3 Luhmann

Niklas Luhmanns Systemtheorie sucht vor diesem Hintergrund die funktionalistisch-systemische Methodik grundlegend neu zu entwickeln. Damit einher geht eine vollkommen neue Herangehensweise an Begriffen. Luhmann versteht Funktionen beispielsweise keineswegs an bestimmte positive oder negative Wirkungen gebunden. Ihn interessiert vor allem die Tatsache, dass funktionale Analysen verschiedene Aspekte vergleichbar machen können:

³⁸¹ Vgl. Nollmann (1997), S. 52.

³⁸² Ebd., S. 53.

³⁸³ Vgl. Luhmann (1970) S. 14.

»Nicht auf eine gesetzmäßige oder mehr oder weniger wahrscheinliche Beziehung zwischen bestimmten Ursachen und bestimmten Wirkungen kommt es an, sondern auf die Feststellung der funktionalen Äquivalenz mehrerer möglicher Ursachen unter dem Gesichtspunkt einer problematischen Wirkung. [...] in diesem Begriff (der funktionale Äquivalenz) steckt der Schlüssel für die Ablösung des Funktionalismus von der kausalwissenschaftlichen Methode. Die Funktion ist keine zu bewirkende Wirkung, sondern ein regulatives Sinnschema, das einen Vergleichsbereich äquivalenter Leistungen organisiert.«³⁸⁴

Dieser Ansatz wird auch als Äquivalenzfunktionalismus bezeichnet. Er sucht die funktionale Methode, wie Luhmann sagt, vollkommen von der kausalwissenschaftlichen Methode abzukoppeln. Funktionen beschreiben in diesem Zusammenhang nicht die Bestimmtheit einer zu erforschenden Kausalität, sondern die begrenzte Unbestimmtheit mehrerer möglicher Alternativen.³⁸⁵

Die Neuformulierung dieser systemtheoretischen Perspektive konzentriert sich dabei auf die Begriffe Struktur und Funktion. Talcott Parsons hatte diese Begriffe ursprünglich in seinem systemischen Ansatz eingeführt. Nach Parsons Wissenschaftsverständnis begründet diese funktionalistische Perspektive die Soziologie als eigenständige Wissenschaft in Abgrenzung zur Ökonomie und Psychologie, aber gleichzeitig als gleichrangig zur Medizin. Nollmann stellt richtigerweise fest, dass das typische Dilemma der Prozesshaftigkeit sozialer Phänomene bei experimentellen Überprüfungen, im Gegensatz zu den Naturwissenschaften und der Medizin, den Sozialwissenschaften kaum gelingen kann. Luhmann kehrt nun in seinem Ansatz die Vorordnung der normativen Integration und kollektiven Stabilität implizierenden Strukturbegriffes vor dem Funktionsbegriff einfach um. Er nennt seine Methode daher »funktional-strukturell«.³⁸⁶ Luhmann lehnt grundsätzlich die Idee einer kollektiven norm- und wertebasierten gesellschaftlichen Ordnung ab. Ethik ist beispielsweise nur in einem ironischen Sinn denkbar.³⁸⁷ Er will stattdessen einen neutralen nicht-normativen Begriff des Sozialen einführen. Mit sozialen Systemen meint Luhmann einen Zusammenhang von aufeinander verweisenden sozialen Handlungen. Ihre Verknüpfung schaffen eine Differenz von Innen und Außen, genannt System und Umwelt.

Diese Überlegungen werden verbunden mit der konstruktivistischen Idee der Autopoiese, auf welche sich auch die radikalen Konstruktivisten berufen. Durch diese Verknüpfung soll eine dynamische Systemtheorie entwickelt werden, die den Stabilität und Integration implizierenden Strukturbegriff nur noch am Rande verwendet. Luhmann selbst beschreibt diese Theorie dementsprechend als post-strukturalistisch.³⁸⁸ Im Fokus steht die ereignisbasierte Konstitution und Konstruktion von sozialen Systemen, die aus spontanen, in ihrem Entstehen gleichzeitig wieder verschwindenden Elementen bestehen. Sie reihen

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Vgl. Nollmann (1997), S. 53.

³⁸⁶ Ebd., S. 54

³⁸⁷ Vgl. Filipovic (2003), S.83-95.

³⁸⁸ Vgl. Luhmann (1985) S. 407.

sozusagen selbstkonstruierte Handlungen aneinander. Handlung bringt in einem fortlaufenden Prozess immer wieder neue Handlung hervor. Soziale Systeme leisten auf diese Weise autopoietisch ihre Selbsterzeugung und Selbsterhaltung. Es ist das zentrale Merkmal dieser Systeme, dass in der Reproduktion der Anschluss einer Handlung an die vorhergehende hergestellt wird. Geschieht dieser Anschluss nicht, ist die Selbsterhaltung des Systems damit beendet. Es handelt sich um einen dynamischen Dauerzerfall von Systemen, die niemals zur Ruhe kommen.³⁸⁹

Somit ist klar, dass diese Definition von Systemen nicht mehr mit gleichgewichts-, oder strukturorientierten Handlungssystemen gemein hat. Stattdessen handelt es sich um ein dynamisches und ereignisbasiertes Konzept, dass wertfrei sozialwissenschaftliche Beobachtungen vornimmt. Der Wandel dieses Systemkonzeptes mündet in der Theorie selbsreferentieller Systeme. Luhmann setzt dabei auf eine fiktiv eingeführte Geburtsstunde des sozialen Systems. Es ist sozusagen ein modifizierter Naturzustand, der frei ist von jedweden Wertekonsens. Es gibt keine Erwartungen, keine Einschränkungen, keine Strukturen und kein soziales System. Luhmann setzt an dieser Stelle allein voraus, dass etwas passiert. Alter und Ego stehen sich in dieser fiktiven Situation gegenüber als vollkommen unbeschriebene Akteure.³⁹⁰ Kontraktualisten führen an dieser Stelle Herrschaftsverträge ein, um soziale Ordnung überhaupt denkbar erscheinen zu lassen. Luhmann dagegen bleibt in seinen Annahmen möglichst abstrakt.

Eine erste Handlung muss vollzogen werden – etwa eine Geste, ein Geschenk, ein Handschlag etc. Jede Handlung ist als solche relevant, unabhängig davon, ob sie wohlgesonnen oder feindlich ist. Sobald dies geschehen ist, konstituiert sich das ereignisbasierte Handlungssystem mit allen operativen und strukturellen Konsequenzen.

»Alter bestimmt in einer noch unklaren Situation sein Verhalten versuchsweise zuerst. Er beginnt mit einem freundlichen Blick, einer Geste, einem Geschenk und wartet ab, ob und wie Ego die vorgeschlagene Situationsdefinition annimmt. Jeder darauffolgende Schritt ist dann im Lichte dieses Anfangs eine Handlung mit kontingenzreduzierendem, bestimmtem Effekt – sei es nun positiv oder negativ.«³⁹¹

Das Ereignis verlangt weitere Anschlusshandlungen. Ego sieht sich mit Alters Vorschlag einer Situationsdefinition konfrontiert. Er schließt an oder schließt nicht mit einer eigenen Handlung an. Im letzteren Fall nimmt die Interaktion keinen Betrieb auf und das System ist gewissermaßen beendet.³⁹² Im ersten Fall jedoch wird die Handlungsvernetzung vorangetrieben. Ego reagiert auf Alters Handlung - in welcher Form auch immer.³⁹³ Es findet nach Luhmann in dieser Situation Kommunikation statt. Eine Information wird mitgeteilt und verstanden. Es ist denkbar, dass die Vernetzung von Handlungen weitergeht

³⁸⁹ Vgl. Nollmann (1997), S. 55.

³⁹⁰ Ebd., S.56.

³⁹¹ Vgl. Luhmann (1985), S. 150ff.

³⁹² Ebd., S. 152.

³⁹³ Vgl. Nollmann (1990), S. 58.

und durch Ausprobieren zu stabilen Erwartungsstrukturen führen. Der zentrale Aspekt ist, dass eine Beschreibung sozialer Ordnung wertfrei möglich ist, ohne diese begründen zu müssen.³⁹⁴

Diese spezifische theoretische Perspektive, verstanden als Gesellschaft von sozialen Systemen, blendet bewusst Normativität für Präferenzen und Gesellschaft aus. Soziales Geschehen wie Bürgerkrieg und Vergewaltigung wird normativ nicht bewertet. Diese Sichtweise, die gar keinen sozialen Zusammenhang moralisch einteilt, wird schon durch die Äquivalenzmethode impliziert.³⁹⁵ Sie strebt lediglich eine Relationierung von sozialen Zusammenhängen unter den Gesichtspunkten Problem und Problemlösung an.³⁹⁶ Somit erreicht die Theorie sozialer Systeme eine Neutralität gegenüber unterschiedlichen sozialen Phänomenen. Harmonie und Disharmonie, Streit und Versöhnung, Konflikt und Kooperation liegen unterhalb des Abstraktionsniveaus der Systemtheorie.³⁹⁷ Es ist Luhmanns Anspruch, den sozialen Konflikt als eine spezifische soziale Handlung zu beschreiben. Konflikt und Kooperation sind lediglich bestimmte Anwendungsfälle sozialer Systeme.³⁹⁸

Konflikt kommt in diesem autopoietischen System operativ durch ein kommunikatives Ablehnungsereignis zustande.³⁹⁹ Ein wie immer formuliertes harsch ausgesprochenes oder freundliches »Nein« platziert den Konflikt.⁴⁰⁰ Dieses »Nein« kann in Interaktionen kommuniziert werden, es ist nur wichtig, dass »Nein« gesagt wird. Aber erst, wenn ein »Nein« zurückkommuniziert wird, ist der Konflikt nach Luhmann da.⁴⁰¹ Doppelcharakter der doppelten Kontingenz wirkt systembildend.

»Hat man sich einmal auf einen Konflikt eingelassen, gibt es kaum noch Schranken für den Integrationssoz dieses Systems. Gegnerschaft ist also ein Integrationsfaktor ersten Ranges«⁴⁰²

Konflikte leisten vor diesem Hintergrund eine hohe Bindungswirkung durch eine enge Verknüpfung von Handlungen und Erwartungen.

Die explizite Distanz systemtheoretischer Methoden zu moralischen Urteilen in gesellschaftlichen Fragen ruft bei vielen Kritikern Unbehagen hervor. So kritisiert Jürgen Habermas an Luhmanns Ansatz, »die uneingeschränkte Verpflichtung der Theorie auf herrschaftskonforme Fragestellungen, auf die Apologie des Bestehenden um seiner Bestandserhaltung willen«.⁴⁰³ Auch die Methodik Luhmanns werde die Gesellschaftstheorie

³⁹⁴ Ebd., S. 59.

³⁹⁵ Ebd., S. 93.

³⁹⁶ Ebd., S. 94.

³⁹⁷ Vgl. Nollmann (1997), S. 95.

³⁹⁸ Ebd., S. 96.

³⁹⁹ Ebd., S. 97.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 98.

⁴⁰¹ Ebd., S. 101.

⁴⁰² Vgl. Luhmann (1984), S. 532.

⁴⁰³ Vgl. Habermas (1971a), S. 170.

unter das Primat reproduzierender Systeme gestellt, so Habermas, und reduziere sie allein auf technische Ziele. Kritische Reflexion ist unter solchen Umständen nicht mehr möglich und bestehende Ordnungen würden pauschal anerkannt werden.⁴⁰⁴ Habermas argumentiert dagegen, dass »die funktionalistische Analyse den einzigen Weg der Rationalisierung von Entscheidungen weist«.⁴⁰⁵ Er befürchtet, dass die Theorie geeignet ist, auf die Entpolitisierung einer Bevölkerung hinzuarbeiten, und damit die normativen Grundlagen auszuhöhlen, auf die politische Systeme angewiesen sind. Fragen der praktischen Vernunft werden zu technischen Fragen umformuliert. Luhmann insistiere vor diesem Hintergrund auf der Gegenaufklärung, welche sein Programm in der Sedimentierung jeweils bestimmter Möglichkeiten sucht, anstatt in der Welt nach einer Steigerung von Handlungsmöglichkeiten zu suchen, wie es die »Vernunftaufklärung« versteht.⁴⁰⁶ Grundsätzlich meint Habermas, dass die Systemtheorie in ihrer Autopoiese, wenn sie vom Bereich organischer auf den Bereich sozialer Systeme übertragen wird, ihre empirisch-analytische Brauchbarkeit verliert. Luhmann müsse entweder am Rahmen des kybernetischen Modells festhalten und damit auch den Status normativ-analytischer Überlegungen berücksichtigen. Oder der Systembegriff genüge einem sinnkonstituierenden Handlungssystem *nicht*. Außerdem leugne Luhmann, dass die Ergebnisse der Systemanalyse für Zwecke der Systemerhaltung wie der Systemzerstörung funktional äquivalent sind. Die Theorie wird für den technokratischen Gebrauch reserviert und vor revolutionärem Missbrauch ausgeschlossen.⁴⁰⁷

Einen weiteren wichtigen Punkt sieht Habermas im Begriff des »Sinns« in Luhmanns Konzeption.⁴⁰⁸ Danach kann Sinn nicht, wie Luhmann behauptet, im monologischen Rückgang etwa auf Phänomene des Erlebens noch auf die Selektionsweise eines komplexitätsreduzierenden Handlungssystems erfasst werden. Wie Habermas ausführt, bildet Sinn sich als identische Bedeutung in der gegenseitigen Reflexivität der subjektiven Erwartungen, welche sich wechselseitig anerkennen.⁴⁰⁹ Sinn ist daher ohne intersubjektive Geltung undenkbar. Ohne die Möglichkeit der gegenseitigen Kritik und einer zu Einverständnis führenden Belehrung, ist eine Regel nicht denkbar. Ohne eine gemeinsame Regel, können alle Sinngehalte, welche in Expressionen und Handlungen zum Ausdruck kommen, nicht in sprachliche Äußerungen transformiert werden. Sinn ist für Habermas daher primär an umgangssprachliche Kommunikation gebunden, nicht wie bei Luhmann, an Erlebnisse. Der Ort, an dem Habermas intersubjektive Geltungsansprüche mit dem Ziel der Überprüfung gestatte, ist selbstverständlich der Diskurs. Dieser diene dazu, Begründungen bereitzustellen bzw. zu finden.⁴¹⁰ Die beteiligten Diskursteilnehmer sind vor diesem Hintergrund ausschließlich auf die Explikation von Sinnzusammenhängen

⁴⁰⁴ Vgl. Nollmann (1997), S. 102.

⁴⁰⁵ Vgl. Habermas (1971a), S.144.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 148.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 149.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 150.

⁴⁰⁹ Ebd., S. 194.

⁴¹⁰ Ebd., S. 196.

ausgerichtet. Der Diskurs ist aber keine Institution, so Habermas, sondern die Gegeninstitution schlechthin, da er unter dem Anspruch kooperativer Wahrheitssuche steht. Das bedeutet, den uneingeschränkten und zwanglosen Zwang zur Kommunikation, die allein dem Zweck der Verständigung dient, was normativ zu verstehen ist und kontrafaktisch bestimmt werden muss. Aus diesem Grunde passt der Diskurs schlecht in die Begrifflichkeit des Systems.⁴¹¹

Schließlich sieht Habermas in Luhmanns Wahrheitsbegriff eine weitere Schwachstelle. Die philosophisch verallgemeinerte Systemtheorie erzwingt danach die unvermittelte Rückbeziehung auf Praxis und lässt damit einen theoretischen Wahrheitsbegriff nicht zu. Im Gegensatz dazu behauptet Habermas, dass die systematische Deutung der Welt im Ganzen »zwar die Funktionalisierung des Wahrheitsbegriffs erfordert, selbst aber einen theoretischen Wahrheitsbegriff voraussetzt«.⁴¹² Er argumentiert, dass Luhmann in seiner theoretischen Ausführungen zwangsläufig in einer Aporie enden muss: einerseits setzt Luhmann Komplexität als Grundproblem der Welt voraus und versteht die Lösung in der Bildung von Systemen. Struktur und Prozess sollen gleichermaßen als Erfassung und Reduktion von Weltkomplexität begriffen werden.⁴¹³ Darüber hinaus, so Habermas, schlägt Luhmann vor, diesen kategorialen Rahmen zu totalisieren. Es erfolge eine philosophische Deutung der Welt unter kybernetischen Gesichtspunkten. Somit sei diese Konzeption der unvermittelten Einheit von Theorie und Praxis unvereinbar mit einer subjektiven Gewissheit transzendierender Wahrheitsansprüche, während die Konzeption selbst, die sich Aussagen über die ganze Welt zutraut, unvermeidlich einen theoretischen Wahrheitsanspruch stellen muss, so Habermas.⁴¹⁴

Es konnte gezeigt werden, dass der systemische Ansatz, sowohl in seiner funktionalistischen als auch funktional-strukturellen Form eine große Bandbreite theoretischer und empirischer Probleme enthält. Rationalität, Konflikt und Kooperation lassen sich aus systemischer Sicht zwar mehr oder weniger adäquat erklären, allerdings zu dem Preis von auftretenden Aporien und Widersprüchen. Darüber hinaus besteht bei einem systemischen Ansatz immer die Gefahr, den Menschen als Akteur aus dem Blick zu verlieren, bei Parsons nichtkonforme Individuen, bei Luhmann Menschen außerhalb von Systemen, und damit analytischen wie theoretischen Ansprüchen hinsichtlich der Konfiguration von Konflikt und Kooperation nicht hinreichend zu genügen. Dies sind allgemeine Probleme empirischer Sozialwissenschaft, doch hat sich beispielsweise die Luhmann/Habermas Kontroverse gezeigt, dass philosophisch normative Standpunkte eine Rolle spielen. Damit zeigen systemische Theorien ähnliche Schwächen wie Rational Choice Ansätze. Die Dimension der Ethik, die beispielsweise Luhmann ablehnt, Parsons in der Systemerhaltung verortet und Coser von Fall zu Fall mal als integrierend mal als desintegrierend interpretiert, erscheint mir ein zentraler Punkt weiterer Überlegungen zu sein.

⁴¹¹ Vgl. Habermas 1971(b), S. 101.

⁴¹² Ebd., S. 103.

⁴¹³ Ebd., S. 105.

⁴¹⁴ Vgl. Habermas 1971(a), S. 230.

2.2.4 Fazit

Die bisherige Diskussion der bekannten Konflikttheoretiker zeigt deutlich, dass es sich hier nicht um ein genuines Konfliktparadigma handelt. Vielmehr stellen sie verschiedene Ansätze dar, die je nach »Schule« menschliche Konflikte unter dem Aspekt unterschiedlicher Sozialisationskomponenten erklären. Die Begrifflichkeiten des Konflikts, des Interesses und des Kampfes sind dabei sehr unterschiedlich. Aus diesen unterschiedlichen Ansätzen resultiert auch ein nicht immer klar fassbares Rationalitätsverständnis. Der homo sociologicus ist dabei nur in Teilen paradigmatisch und beispielsweise in der Systemtheorie Luhmanns nicht relevant. Die Hauptproblematik an den vorgestellten Ansätzen besteht meines Erachtens vor allem darin, dass die Konflikttheorie in der gegenwärtigen Forschungsdiskussion kaum Nachfolger gefunden hat.⁴¹⁵ Es scheint so, dass die Aspekte der Herrschaftsverteilung, des Strukturfunktionalismus und der Rollentheorie entweder zu wenig Substanz oder zu unterschiedlich sind, um eine allgemeine Konflikttheorie zu begründen. Daraus ergeben sich auch kaum Anknüpfungspunkte für eine einheitliche Konfliktethik, welche aber eine wichtige Komponente eines jeden Konfliktparadigmas darstellt. Je nach Ansatz folgen sowohl normative, als auch skeptische ethische Positionen aus den Konflikttheorien. So ist die sozialologische Konflikttheorie meines Erachtens kein Konfliktparadigma.

2.3 Kampf um Anerkennung

2.3.1 Grundlagen der Anerkennung

Fichte hatte in seiner Schrift über »die Grundlage des Naturrechts« die Anerkennung als eine dem Rechtsverhältnis zugrundeliegende »Wechselwirkung« zwischen Individuen aufgefasst. Im wechselseitigen Auffordern zum freien Handeln und in der simultanen Begrenzung der eigenen Handlungssphäre zugunsten des Anderen bildet sich zwischen Subjekten das gemeinsame Bewusstsein heraus, dass dann im Rechtsverhältnis dann objektive Geltung bekommt.⁴¹⁶ Hegel beschreibt dagegen in seinem Frühwerk der *Jenaer Schriften*, die Bewegung der Anerkennung, die einem sittlichen Verhältnis zwischen Subjekten zugrunde liegt, aus einem Prozess der einander ablösenden Stufen der Versöhnung und des Konfliktes zugleich.⁴¹⁷ Axel Honneth bezieht sich in seinen Ausführungen zur Anerkennung explizit auf Hegels frühe Schriften, welche der sozialen Genese der Ich-Identität und dem Kampf um Anerkennung eine zentrale Entwicklung des Selbst und der Gemeinschaft zuschreibt.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Vgl. Joas/Knöbl (2004).

⁴¹⁶ Vgl. Honneth (1992), S. 30; Fichte (1793)1971 S. 1ff. S. 17 ff.

⁴¹⁷ Vgl. Hegel (1801-1807).

⁴¹⁸ Vgl. Honneth (1992), S. 28.

Wird ein Subjekt in dem Maße, so die These, in dem es sich in bestimmten Fähigkeiten und Eigenschaften durch ein anderes Subjekt anerkannt weiß, und darin mit ihm versöhnt ist, zugleich auch Teile seiner unverwechselbaren Identität kennenlernen und somit dem anderen wieder als ein Besonderes entgegengesetzt sein kann.⁴¹⁹ Weil sie aber durch den anderen stets etwas mehr über ihre besondere Identität erfahren, müssen sie jene Stufe der Sittlichkeit auch auf konflikthafte Weise wieder verlassen, um gewissermaßen zur Anerkennung einer anspruchsvolleren Gestalt ihrer Identität zu gelangen.⁴²⁰ Problematisch ist, so Honneth, dass Hegels zentraler Gedankengang an metaphysischen Prämissen haftet, die sich mit den theoretischen Bedingungen gegenwärtigen Denkens nicht mehr ohne weiteres vereinbaren lassen.⁴²¹ Er hat den sittlichen Bildungsprozess der Menschengattung als einen Vorgang rekonstruiert, in dem über die Stufen eines Konfliktes ein moralisches Potential zur Verwirklichung gelangt, das in den Kommunikationsbeziehungen zwischen Subjekten strukturell angelegt ist.⁴²² Aber diese Konstruktion steht noch unter der idealistischen Präsupposition, dass das zu untersuchende Konfliktgeschehen von einem objektiven Gang der Vernunft bestimmt ist, der entweder, aristotelisch, die Gemeinschaftsnatur des Menschen, oder bewusstseinsphilosophisch, die Selbstbeziehung des Geistes zur Entfaltung bringt.⁴²³

Mit der Übernahmender sozialen Normen, die den Kooperationszusammenhang des Gemeinwesens regeln, erfährt das heranwachsende Individuum nicht nur, welche Verpflichtungen es den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber zu erfüllen hat; es erwirbt darüber hinaus ein Wissen um Rechte, die ihm in der Weise zustehen, dass es auf die Respektierung bestimmter seiner Forderungen legitimer Weise rechnen darf.⁴²⁴ Rechte sind gewissermaßen die individuellen Ansprüche, dass der generalisierte Andere sie erfüllen wird.⁴²⁵ Insofern bemisst sich an der sozialen Gewährung solcher Rechte, ob ein Subjekt sich als ein vollwertig akzeptiertes Mitglied eines Gemeinwesens begreifen darf. Honneth greift in diesem Zusammenhang auf das Argument von George Herbert Mead zurück:

»Wenn man sein Eigentum in der Gemeinschaft bewahren will, ist es von größter Wichtigkeit, dass man Mitglied dieser Gemeinschaft ist, da die Übernahme der Haltung der Anderen garantiert, dass die eigenen Rechte anerkannt werden [...] Dadurch erhält man eine Position, erreicht man eine Würde, Mitglied der Gemeinschaft zu sein.«⁴²⁶

⁴¹⁹ Vgl. Honneth (1992), S. 30.

⁴²⁰ Ebd., S. 31.

⁴²¹ Ebd., S. 107.

⁴²² Ebd., S. 108.

⁴²³ Ebd., S. 110.

⁴²⁴ Ebd., S. 115.

⁴²⁵ Vgl. Honneth (1992), S. 127.

⁴²⁶ Vgl. Mead (1980), S. 242.

Mit Hegel stimmt Mead überein, dass das rechtliche Verhältnis der Anerkennung insofern noch unvollkommen ist, als das es nicht die individuellen Differenzen zwischen den Bürgern eines Gemeinwesens positiv zum Ausdruck bringen kann, so Honneth.⁴²⁷ Dem Begriff der Ich-Identität bei Mead wohnt dabei etwas unscharfes bei, denn er bezeichnet die plötzliche Erfahrung eines Andrangs innerer Impulse, von denen nicht kohärent auszumachen ist, ob sie aus der vorsozialen Triebnatur, der schöpferischen Phantasie oder der moralischen Sensibilität des eignen Selbst entspringen.⁴²⁸ Das Subjekt verspürt in sich stets den Andrang von Forderungen, die mit den intersubjektiv anerkannten Normen seiner gesellschaftlichen Umwelt unvereinbar sind.⁴²⁹ Die innere Reibung zwischen »Ich« und »Mich« stellt für Mead den Grundriss des Konfliktes dar, der die sowohl moralische Entwicklung als auch von Gesellschaften erklären soll; das Mich verkörpert in Vertretung des jeweiligen Gemeinwesens die konventionellen Normen, die das Subjekt von sich aus ständig zu erweitern versuchen muss, um der Impulsivität und Kreativität seines Ichs Ausdruck zu verleihen.⁴³⁰ Es besteht also ein Spannungsverhältnis zwischen dem internalisierten Gesamtwillen und den Ansprüchen der Individuierung, die zu einem moralischen Konflikt zwischen dem Subjekt und seiner gesellschaftlichen Umwelt führen, so Honneth. Innere Ansprüche bzw. deren Umsetzung setzen damit individuelle Rechte in der Gemeinschaft voraus.⁴³¹

Mead unterscheidet dabei, ob die Einlösung der Ansprüche entweder dem Bereich der individuellen Autonomie oder dem der persönlichen Selbstverwirklichung zugeordnet werden kann. Im ersteren Fall handelt es sich um die Freiheit von Gesetzen, im zweiten Fall um die Verwirklichung von Identität.⁴³² Das Subjekt muss, wenn es der Forderung seines »Ich« entsprechen möchte, ein Gemeinwesen antizipieren können, in dem ihm ein Anspruch auf Realisierung des entsprechenden Wunsches zusteht. Zu Selbstbehauptung, wie Mead sagt, also zur Verteidigung der Ansprüche seines »Ich« gegenüber der gesellschaftlichen Umwelt, ist das Subjekt nur in der Lage, wenn es sich anstatt in die Perspektive des existierenden Gesamtwillens in diejenige einer erweiterten Rechtsgemeinschaft hineinversetzt.⁴³³

Ähnlich wie Hegel den Bildungsprozess des »gemeinsamen Willens« darstellt, so begreift Mead die moralische Entwicklung von Gesellschaften als einen Vorgang der schrittweisen Erweiterung von Gehalten der rechtlichen Anerkennung, so Honneth: beide sind sich einig, dass das Potential der Individualität historisch auf dem Weg einer Zunahme an rechtlich gewährten Freiheitsspielräumen zur Entbindung gelangt.⁴³⁴ Der Motor dieser Entwicklung ist ein Kampf, durch den Individuen versuchen, den Umfang ihrer intersubjektiv verbürgten Rechte zu erweitern und insofern den Grad ihrer persönlichen Autonomie zu erhöhen.

⁴²⁷ Vgl. Honneth (1992) S. 129.

⁴²⁸ Ebd., S. 131.

⁴²⁹ Ebd., S. 131.

⁴³⁰ Ebd., S. 132.

⁴³¹ Ebd., S. 134.

⁴³² Vgl. Honneth (1992), S. 135.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Vgl. Honneth (1992), S. 136.

Allerdings unterscheide Mead dabei nicht hinreichend zwischen der Verallgemeinerung von sozialen Normen und der Erweiterung von individuellen Freiheitsrechten.⁴³⁵ Die Frage, inwieweit die soziale Integration von Gesellschaften normativ auf ein gemeinsames Konzept des guten Lebens angewiesen ist, macht die Diskussion zwischen Liberalen und Kommunitaristen aus.

2.3.2 Stufen der Anerkennung

Es sind die moralisch motivierten Kämpfe sozialer Gruppen, so Honneth, ihr kollektiver Versuch, erweiterte Formen der reziproken Anerkennung institutionell und kulturell zur Durchsetzung zu verhelfen, wodurch die normativ gerichtete Veränderung von Gesellschaften praktisch vonstattengeht. Der soziale Kampf wird damit zu einer strukturbildenden Kraft in der moralischen Entwicklung von Gesellschaften. Es ist umgangssprachlich nicht immer klar, was mit Missachtung oder Beleidigung genau bezeichnet wird; so gibt es einen Unterschied zwischen etwa einer handgreiflichen Erniedrigung, die mit der Vorenthaltung elementarer Grundrechte verknüpft ist oder der subtilen Demütigung, die mit der öffentlichen Anspielung auf den Misserfolg einer Person einhergeht.⁴³⁶ Dies deutet daraufhin, dass auch der Begriff der »Anerkennung« systematische Abstufungen beinhalten kann. Erfahrene Missachtung kann dann zu einer Motivationsquelle von politischen Widerstandshandlungen führen. Honneth bezieht sich bei der Abstufung auf Marx, Sorel und Sartre.

Honneth setzt seine Überlegungen zu Beginn bei Karl Marx an, der in seiner ursprünglichen Anthropologie noch einen starken Begriff der Arbeit zugrunde legt, welcher normativ so stark aufgeladen ist, dass er den Akt des Produzierens selbst als einen Prozess der intersubjektiven Anerkennung konstruieren kann.⁴³⁷ Im Spiegel des produzierenden Gegenstandes, so Honneth, kann sich das Individuum nicht nur als Subjekt erleben, dem bestimmte Fähigkeiten passiv zukommen, sondern auch als eine Person, die zur Befriedigung der Bedürfnisse eines konkreten Interaktionspartners beitragen kann.⁴³⁸ Vor diesem Hintergrund ist die Übertragung der Verfügungsgewalt über die Mittel der Produktion an eine einzige Klasse ein Faktum, dass die durch die Arbeit vermittelten Anerkennungsbeziehungen zwischen den Menschen zerstört.⁴³⁹ Später lässt Marx die anthropologische Zusatzdeutung wegfallen und sieht bloß noch ökonomische Interessensgegensätze am Werk.⁴⁴⁰ In der Kritik der politischen Ökonomie hat Marx daher

⁴³⁵ Ebd., S. 137.

⁴³⁶ Ebd., S. 213.

⁴³⁷ Ebd. S. 232.

⁴³⁸ Vgl. Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch, in: Marx/Engels Werke, Berlin 1956-58, Ergänzungsband I, S. 443, hier S. 62.

⁴³⁹ Vgl. Honneth (1992), S. 241.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 243.

dem sozialen Kampf der Arbeiter, soweit er ihn in der immanenten Analyse der Verselbstständigung des Kapitals überhaupt zur Darstellung bringt, weitgehend nur noch mit Zielvorstellungen ausgestattet, die sich aus »objektiven« Interessenslage des Proletariats ergeben.⁴⁴¹

Honneth fasst nun die gesamte gesellschaftliche Entwicklung als Stufenfolge von sozialen Kämpfen um Anerkennung, die durch jeweilige Missachtungserfahrungen ausgelöst werden. Dabei geht er von der These aus, dass die »Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollziehe sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung«.⁴⁴² Zu unterscheiden ist dabei zwischen drei Formen reziproker Anerkennung mit je unterschiedlichen Stufen der praktischen Selbstbeziehungen und damit einhergehend auch entsprechenden Formen der Missachtung. Diese drei Formen sind erstens Liebe bzw. Primärbeziehungen (z.B. Mutter-Kind), zweitens das Recht bzw. Rechtsverhältnisse und drittens Wertschätzung bzw. Solidarität. Erst die Kombination aller drei Anerkennungsformen schaffen die notwendigen sozialen Bedingungen, so Honneth:

»menschliche Subjekte zu einer positiven Einstellung gegenüber sich selber gelangen können, denn nur dank des kumulativen Erwerbs von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung, wie ihn nacheinander die Erfahrung von jenen drei Formen der Anerkennung garantiert, vermag eine Person sich uneingeschränkt als ein so- wohl autonomes wie auch individuiertes Wesen zu begreifen und mit ihren Zielen und Wünschen zu identifizieren.«⁴⁴³

Damit verfolgt Honneth ganz eindeutig ein identitätstheoretisches Konzept, und aus dieser Perspektive konfiguriert der Begriff der »Anerkennung« einen grundlegenden Moralbegriff, unter welchem sich alle anderen Dimensionen menschlicher Konflikte und Beziehungen subsumieren lassen. Dabei bezeichnet die erste Stufe, die Liebe, die affektive Zuwendung und emotionalen Bindung an einen konkreten Anderen (Menschen) und dessen Bedürfnisnatur. Liebe beschränkt sich hier explizit nicht allein auf romantische Liebesbeziehungen, sondern auf alle Primärbeziehungen, so Honneth. Der praktische Selbstbezug äußert sich hier vor allem in Form von Selbstvertrauen:

»Erst jene symbiotisch gespeiste Bindung, die durch wechselseitig gewollte Abgrenzung entsteht, schafft das Maß an individuellem Selbstvertrauen, das für die autonome Teilhabe am öffentlichen Leben die unverzichtbare Basis ist.«⁴⁴⁴

Missachtungserfahrungen bestehen unter diesem Aspekt in Form von körperlicher Misshandlung, Vergewaltigung und Diskriminierung.⁴⁴⁵

Rechtliche Anerkennung folgt nach Honneth, im Gegensatz zum Prinzip der Liebe, einem universalistischen Begründungsprinzip. Es geht dabei um eine generalisierte,

⁴⁴¹ Ebd., S. 250.

⁴⁴² Ebd., S. 271.

⁴⁴³ Ebd., S. 273.

⁴⁴⁴ Vgl. Honneth (1992), S. 174ff.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 176.

kognitive Achtung aller Personen als sowohl individuell autonome als auch moralisch zurechenbare Rechtspersonen, die dem gleichen Gesetz gehorchen. Es handelt sich hier also um die reziproke Anerkennung der moralischen Zurechnungsfähigkeit der Subjekte, die sich auf moderne Rechtsverhältnisse bezieht und in dessen Zentrum die individuelle Freiheit und Gleichheit aller Personen steht. Honneth unterscheidet – in Anlehnung an Georg Jelinek, Robert Alexy und T. H. Marshall – drei Gruppen von Rechten, die sukzessive Geltung erlangten: Erstens liberale Freiheitsrechte (status negativus), zweitens politische Teilnahmerechte (status positivus) und drittens soziale Wohlfahrtsrechte (status activus).⁴⁴⁶ Der entsprechende Selbstbezug dieser Anerkennungsform besteht in Selbstachtung, die Missachtungserfahrung in Entrechtung und Ausschließung.⁴⁴⁷

Schließlich zeichnet sich Solidarität als dritte Stufe der Anerkennung durch die Anerkennung der sozialen Wertschätzung aus, und zwar durch den positiven Bezug auf besondere bzw. konkrete Eigenschaften und Fähigkeiten der Individuen. Dazu ist allerdings, so Honneth, ein intersubjektiv geteilter Werthorizont nötig,

»denn Ego und Alter können sich als individuierte Personen nur unter der Bedingung wertschätzen, daß sie die Orientierung an solchen Werten und Zielen teilen, die ihnen reziprok die Bedeutung oder den Beitrag ihrer persönlichen Eigenschaften für das Leben des jeweils anderen signalisieren.«⁴⁴⁸

Welche Inhalte konkret dabei wertgeschätzt werden, ist nach Honneth historisch variabel und im Kontext kulturell bestimmt.

»Das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft gibt die Kriterien vor, an denen sich die soziale Wertschätzung von Personen orientiert, weil deren Fähigkeiten und Leistungen intersubjektiv danach beurteilt werden, in welchem Maße sie an der Umsetzung der kulturell definierten Werte mitwirken können; insofern ist diese Form der wechselseitigen Anerkennung auch an die Voraussetzung eines sozialen Lebenszusammenhangs gebunden, dessen Mitglieder durch die Orientierung an gemeinsamen Zielvorstellungen eine Wertgemeinschaft bilden.«⁴⁴⁹

Welche Werte dies dann konkret sind, sagt Honneth an dieser Stelle nicht. Er weist nur daraufhin, dass wenn soziale Wertschätzung durch die jeweiligen ethischen Zielvorstellungen einer Gesellschaft begründet sind, dann ist diese geschichtlich variabel. Ihre gesellschaftliche Reichweite und das Maß ihrer Symmetrie hängen dann vom Grad der Pluralisierung des sozial definierten Werthorizonts ebenso ab wie vom Charakter der darin ausgezeichneten Persönlichkeitsideale. Je mehr Werte existieren und je weniger diese hierarchisch, sondern horizontal angeordnet sind, desto eher wird soziale Wertschätzung

⁴⁴⁶ Ebd., S. 177.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 194.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 196.

⁴⁴⁹ Vgl. Honneth (1992), S. 198.

einen individualisierenden Zug annehmen und symmetrische Beziehungen schaffen können. Im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung und Individualisierung lässt sich gesellschaftliche Anerkennung nur noch für jene Form der Selbstverwirklichung erzielen, mit der der Einzelne zur praktischen Umsetzung der abstrakt definierten Ziele der Gesellschaft in einem bestimmten Maße beiträgt.⁴⁵⁰

Honneth äußert sich nur insoweit, als es unter Bedingungen gesellschaftlicher Modernisierung »ein, nunmehr allerdings klassen- und geschlechtsspezifisch bestimmter Wertpluralismus (ist), der den kulturellen Orientierungsrahmen bildet, in dem sich das Maß der Leistung des einzelnen und damit sein sozialer Wert bestimmt.«⁴⁵¹ Dies führt zu einem kulturellen Dauerkonflikt und einem permanenten symbolischen Kampf, so Honneth, denn es bedarf immer einer sekundären Deutungspraxis der Werte. Welche Deutung von Werten sich jeweils durchsetzt, ist dabei Ergebnis symbolischer Kämpfe und abhängig davon, welche soziale Gruppe ihre eigenen Leistungen und Lebensformen öffentlich als besonders wertvoll auszulegen vermag. Entscheidend sind hierbei nach Honneth die gruppenspezifische Verfügungsmacht über Mittel symbolischer Gewalt und das Ausmaß öffentlicher Aufmerksamkeit. Beide Aspekte sind indirekt auch mit Verteilungsmustern der Geldeinkommen verknüpft, weshalb auch ökonomische Auseinandersetzungen zu dieser Form des Kampfes um Anerkennung gehören (müssen). Insgesamt führt dies zu asymmetrischen Beziehungen, denn das soziale Ansehen ist an individuelle Leistungen gebunden. Theoretisch jedoch ist Solidarität in modernen Gesellschaften nach Honneth an symmetrische Wertschätzung zwischen individualisierten und autonomen Subjekten gebunden; d.h. es geht darum, sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen.⁴⁵² Als solidarisch bezeichnet Honneth dies wegen der affektiven Anteilnahme am individuell Besonderen der anderen Person; als symmetrisch versteht er die Verhältnisse nicht von gleicher Wertschätzung aller, sondern in dem Sinne, dass jedes Subjekt die gleiche Chance hat, sich in seinen Leistungen und Fähigkeiten als wertvoll für die Gesellschaft zu erfahren.⁴⁵³ Der Selbstbezug besteht bei dieser Anerkennungsform in Selbstschätzung bzw. Selbstwertgefühl; Missachtungserfahrungen sind Entwürdigung und Beleidigung, Kränkung und Demütigung.

Schließlich ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Honneth ein sittliches Modell entwirft, das auf das Gute Leben abzielt. Nach Honneth »[...] scheint es richtig, hier von einem formalen Konzept des guten Lebens oder eben: von Sittlichkeit zu sprechen.«⁴⁵⁴ Dieses Konzept muss alle intersubjektiven Voraussetzungen enthalten, damit die Subjekte sich in den Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung geschützt wissen können. Sein theoretisches Modell ist eine genuine Theorie der Anerkennung, unter welcher er versucht alle anderen

⁴⁵⁰ Ebd., S. 204.

⁴⁵¹ Ebd., S. 203.

⁴⁵² Ebd., S. 209.

⁴⁵³ Ebd., S. 211.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 275.

Aspekte menschlicher Konflikte, zu subsumieren. Letztlich plädiert er für einen »normativen Monismus« der Anerkennung.⁴⁵⁵

2.3.3 Grenzen

Nancy Fraser stellt die Frage, ob Gerechtigkeit und Anerkennung zwei unterschiedliche und klar getrennte normative Paradigmen konstruieren, oder ob beide in der Problemstellung des jeweils anderen schlichtweg subsumiert werden können.⁴⁵⁶ Sie sieht einen Gegensatz zwischen Anerkennung und Umverteilung, da sie auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind und weil nicht klar ist wie gerechte von ungerechten Formen der Anerkennung unterschieden werden unterschieden werden können.⁴⁵⁷ Es hängt viel davon ab, ob Ansprüche auf Anerkennung dem Bereich der Gerechtigkeit oder der Selbstverwirklichung zugeordnet werden, so Fraser. Ethik – Moral so die Unterscheidung. Honneth und Taylor dagegen verorten die Anerkennung ausschließlich in den Bereich der Selbstverwirklichung. Beide verstehen das Unrecht aus ethischer Perspektive als dasjenige, was das subjektive Vermögen zum guten Leben beeinträchtigt. Fraser dagegen sieht die Anerkennung im Bereich der Gerechtigkeit begründet. Sie erwidert, dass es ungerecht ist, wenn Individuen oder bestimmten Gruppen der Status eines vollwertigen Partners in der sozialen Interaktion vorenthalten wird, und das nur infolge bestimmter institutionalisierter Muster kultureller Wertschätzung, an deren Zustandekommen sie nicht gleichberechtigt beteiligt waren und ihre besonderen Merkmale oder die ihnen zugeschriebenen Eigenarten verächtlich machen.⁴⁵⁸ Damit verbindet werde die Anerkennung mit dem Paradigma des persönlichen Status verbunden. Dadurch untersucht man, so Fraser, automatisch institutionalisierte kulturelle Bewertungsschemata anhand ihrer Auswirkungen auf den relativen Rang der sozialen Akteure.⁴⁵⁹ Das heißt in der Konsequenz, dass mangelnde Anerkennung in Form der Herabwürdigung seitens anderer nicht eine beschädigte Identität oder beeinträchtigende Subjektivität bedeutet, sondern das Individuum wird durch institutionalisierte Wertmuster daran gehindert, als Gleichberechtigter am Gesellschaftsleben teilzunehmen. Mangelnde Anerkennung entsteht also genau dann, wenn Institutionen die soziale Interaktion nach Maßgabe kultureller Normen strukturieren, die partizipatorische Parität verhindern.⁴⁶⁰ Dazu zählen beispielsweise Heiratsgesetze, die gleichgeschlechtliche Partnerschaften als illegitim ausschließen, oder eine Bildungspolitik, die Kinder mit Migrationshintergrund und aus sozial schwachen Familien systematisch benachteiligt und auch Polizeimethoden, wie das

⁴⁵⁵ Vgl. Fraser/Honneth (2003), S. 9.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 43

⁴⁵⁷ Vgl. Fraser/Honneth (2003), S. 5.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 19.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 20.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 22.

sogenannte »racial profiling«, die überproportional viele Menschen anderer ethnischer Herkunft verdachtsunabhängig kontrollieren.⁴⁶¹

Fraser unterscheidet in diesem Zusammenhang den Begriff des Respekts und der Achtung. Ihr zufolge wird Respekt allgemein und jeder Person des gemeinsamen Menschseins halber geschuldet. Achtung hingegen wird entsprechend den persönlichen und je eigentümlichen Merkmalen, Fertigkeiten oder Leistungen in unterschiedlichem Maße verteilt. Daher ist die Vorschrift, jedem den gleichen Respekt zu zollen, vollkommen vernünftig, diejenige aber, jedem die gleiche Achtung zu gewähren ein Oxymoron.⁴⁶² Stattdessen beinhaltet das Statuskonzept, dass alle Personen das gleiche Recht haben, unter fairen Bedingungen der Chancengleichheit nach gesellschaftlicher Achtung zu streben. Obwohl nun niemand ein Recht auf gleiche gesellschaftliche Achtung im positiven Sinne hat, genießt jeder ein Recht darauf, nicht auf der Grundlage institutionalisierter Gruppenklassifikationen gering geachtet zu werden.⁴⁶³

Frasers Ansicht nach sind die Grenzen der Anerkennung (im Statusmodell) folgende: Im Modell der Selbstverwirklichung (von Honneth) sind Grenzen sehr viel schwieriger zu ziehen, da jeder erst seine Andersartigkeit anerkannt bekommen muss, um damit eine gewisse Selbstachtung zu erlangen, die wiederum (zusammen mit dem Selbstvertrauen und dem Selbstrespekt) einen wesentlichen Bestandteil der unverzerrten Selbstidentität darstellt. Auf der Grundlage dieser Hypothese würde auch eine rassistisch begründete Identität ein gewisses Maß an Anerkennung verdienen, insofern sie einigen ärmeren weißen Europäern oder Amerikanern ihr Selbstwertgefühl dadurch aufrechtzuerhalten erlaubt, dass sie sich den ihnen angeblich Unterlegenen gegenüber profilieren können.⁴⁶⁴ Antirassistische Ansprüche wären eher hinderlich, weil sie die Selbstachtung der besagten ärmeren Weißen bedrohen. Frasers Ansatz beruft sich auf das Kriterium der partizipatorischen Parität als Bewertungsstandard. Wie im Verteilungsparadigma müssen die Anspruch Stellenden zeigen, dass bestehende Vorkehrungen sie daran hindern, als Ebenbürtige am Gesellschaftsleben teilnehmen zu können.⁴⁶⁵

Fraser zieht vor diesem Hintergrund eine aristotelische Position gegenüber einer platonischen *prima facie* vor, da diese besonders dem Phänomen der Globalisierung durch das Bekenntnis zur Differenz und der Tatsache des Pluralismus entgegenkommt. Die platonische Position nimmt nach Fraser dagegen naiver Weise an bzw. setzt voraus, dass normative Grundsätze ihre eigene Anwendung bestimmen können, und übersehen muss, dass die praktische Umsetzung politische Entscheidungen verlangt.⁴⁶⁶ Honneths Theorie der Anerkennung ist eine solche platonische Position inhärent, so Frasers Implikation.

⁴⁶¹ Ebd., S. 27.

⁴⁶² Ebd., S. 49ff.

⁴⁶³ Ebd., S. 50.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 96.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 97.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 98.

Ohne Vorgriff auf eine Konzeption des Guten Lebens sind aus Sicht Honneths die gegenwärtigen Ungerechtigkeiten gar nicht angemessen kritisierbar.⁴⁶⁷ Honneth führt aus, dass mit Beginn der neuen sozialen Bewegungen eine gewisse Unklarheit darüber bestand, worin die Gemeinsamkeit bestehen könnte. Bei der Friedens- und Ökologiebewegung beispielsweise herrschte zunächst die Vorstellung vor, dass wir es mit einer kulturellen Abkehr von materiellen Werten und dementsprechend einem wachsenden Interesse an Fragen der Qualität unserer Lebensform zu tun haben. Gegenwärtig konzentriert man sich eher auf Phänomene des Multikulturalismus und die Idee einer Identitätspolitik, der zufolge Minderheiten in zunehmendem Maße um die Anerkennung ihrer gemeinsamen Wertüberzeugungen kämpfen.⁴⁶⁸ Honneth fasst diese Phänomene damit zusammen, dass sich hinter diesen verschiedenen Versionen dieser Bewegungen stets dasselbe verbirgt, nämlich nicht mehr die traditionellen Problemlagen kapitalistischer Gesellschaften, sondern die normativen Zielsetzungen dieser neu entstandenen Sozialbewegungen, welche uns informieren können. Allerdings bemängelt Honneth, dass in der theorieleitenden Zielsetzung nur gilt, was sich in den jeweils neuen sozialen Bewegungen an moralischen Unbehagen artikuliert findet, birgt die Gefahr, allzu leicht von jenen Erfahrungen abstrahiert wird, die aufgrund der Filterwirkung der bürgerlichen Öffentlichkeit die Stufe der politischen Thematisierung und Organisation noch gar nicht erreicht haben.⁴⁶⁹ Daher braucht es eine unabhängige Terminologie, als es solche Formen des institutionell verursachten Leidens und Elends zu identifizieren gilt, die auch vor und unabhängig von aller politischen Artikulation in sozialen Bewegungen existieren.⁴⁷⁰

Honneth geht in diesem Zusammenhang von drei reduktiven Abstraktionen relevanter Formen sozialer Entbehrung und Leidens aus, bevor man von Identitätspolitik der sozialen Bewegungen als zentralen Konflikt unserer Zeit sprechen kann.⁴⁷¹ Erstens, angelehnt an Bourdieu, macht Honneth deutlich, dass der kulturelle Kampf um Anerkennung einen großen Teil alltäglicher Armut und Elends außer Acht lässt.⁴⁷² Zweitens vernachlässigt Fraser auch aggressive Gruppen wie islamistische und nationalistische Bewegungen. Drittens, werden alle historischen Kontinuitäten ausgeklammert. Auch die Arbeiterbewegung sei in wesentlichen Teilen auf Bestrebungen gerichtet gewesen, innerhalb des kapitalistischen Wertehorizontes für die eigenen Traditionen und Lebensformen Anerkennung zu finden.⁴⁷³ Daher sollte sich eine kritische Gesellschaftstheorie nicht normativ an den öffentlich wahrnehmbaren Forderungen sozialer Bewegungen orientieren. Fragen der distributiven Gerechtigkeit sind vor diesem Hintergrund nach Honneth besser mit Hilfe normativer Kategorien zu explizieren, die aus

⁴⁶⁷ Ebd. S. 136.

⁴⁶⁸ Vgl. Taylor (1993).

⁴⁶⁹ Vgl. Fraser/Honneth (2003), S. 138ff.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 140.

⁴⁷¹ Ebd., S. 142.

⁴⁷² Vgl. Bourdieu (1997).

⁴⁷³ Vgl. Fraser/Honneth (2003), S. 146.

einer hinreichend differenzierten Anerkennungstheorie stammen wie Liebe, Recht und Leistung.⁴⁷⁴

Um Honneths Strategie der Immanenz und Transzendenz gerecht zu werden, müsse man die Kritische Theorie auf eine Moralphyschologie des vorpolitischen Leidens gründen, so Fraser. Indem Honneth Immanenz mit subjektiver Erfahrung gleichsetzt, kann die Kritik nur dadurch mit dem gesellschaftlichen Kontext verbinden, das ihre normativen Begriffe von den Leiden, Motivationen und Erwartungen gesellschaftlicher Subjekte ableitet.⁴⁷⁵ Er bewegt den Interessenschwerpunkt von der Gesellschaft hin zum Ich. Deliberation bzw. demokratische Beurteilung fehlt an dieser Stelle. Es ist kaum möglich, alle Motivationen für Leid zu subsumieren (etwa Unmut über unverdiente Privilegien, Abscheu vor Grausamkeit, Antipathie gegen Ausbeutung, Aversion gegen Überwachung etc.) unter dem Begriff der Anerkennung zu subsumieren. Fraser spricht daher lieber zunächst von Fairness.⁴⁷⁶

Auch Martin Seel sieht Probleme in Honneths Thesen:

»In intersubjektiver, subjektiver und objektiver Hinsicht erhebt Honneth seinen Leitbegriff zu einer anthropologischen, ethischen und epistemischen Grundlagenkategorie. Die Fähigkeit der Anerkennung scheint als ein schlechthin basales Vermögen, das gerade auch die kognitiven Leistungen des Menschen trägt.«⁴⁷⁷

Sell nennt diese Position eine Provokation.⁴⁷⁸ Vor allem in der Durchführung von Honneths Leitmotiv sieht er Probleme. Zunächst gilt dies in Bezug auf dem Vorrang der Anerkennung gegenüber aller anderen distanzierten Erkenntnis. So behauptet Honneth einen Vorrang von Intersubjektivität vor Objektivität. Mit dem Erwerb der Intersubjektivität werden Personen zu Subjekten ihres Lebens. Durch intersubjektives Anerkennen haben sie Teil an einer historisch gewachsenen Wirklichkeit. Um darin auftretende Konflikte und Probleme lösen zu können, sind sie auf die Hilfe durch gegenseitigen Respekt angewiesen.⁴⁷⁹ Auf epistemischer Ebene bedeutet dies, sich in einer Einbettung intersubjektiver Bindungen zu bewegen, innerhalb dessen Ansprüche auf Wissen erhoben und unter Umständen gerechtfertigt werden müssen.⁴⁸⁰ Dies ist eine wichtige Quelle sozialer Kritik, denn auf dieser Basis richtet sie sich gegen Formen der in erster Linie organisierten Ungerechtigkeit. Um solche Phänomene anprangern zu können, braucht es grundlegende praktische Richtlinien bzw. eine gemeinsame Ethik, die normativ klären, was es bedeutet, sozial anerkannt zu sein.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 150.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 232.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 234.

⁴⁷⁷ Vgl. Seel (2009), S. 157ff.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 158.

⁴⁷⁹ Ebd., S. 160.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 161.

Insgesamt scheint, dass für Honneth der Kampf um Anerkennung vor allem ein historischer Prozess ist, der sich auf die schon genannten Formen der Liebe, des Rechts und der Solidarität gründet. Diese Formen sind für sich allein genommen noch nicht notwendigerweise konflikthaft. Lediglich Spannungen im Falle der frühkindlichen Liebe. Sie werden aber grundsätzlich in Konflikten errungen und gegen Widerstand behauptet. Sollte dies zutreffen, argumentiert Ludwig Sieb, wäre der Kampf jedoch kein notwendiges Moment der Anerkennungsbeziehung, sondern nur die Form, wie Anerkennung individuell und sozial errungen wird.⁴⁸¹ Meines Erachtens ist es nicht möglich alle Formen der Umverteilung und generell alle Formen gesellschaftlicher und menschlicher Konflikte unter ein Prinzip zu subsumieren. Weder bestimmt Honneth die drei Formen der Anerkennung substantiell, noch ist klar, warum die drei genannten Formen die einzigen sein sollen, die in einer jeden Gesellschaft relevant sind.⁴⁸² Es ist auch nicht klar, wie angesichts eines Wertpluralismus eine objektive Konzeption der Anerkennungsformen begründbar ist, die, wie Honneth sagt, auf das Gute Leben abzielt.

2.4 Kommunitarismus

Die Autoren, welche dem Kommunitarismus zu zuordnen sind, nehmen die Diagnose, dass wachsende Konflikte in der modernen Zeit mit unterschiedlichsten Krisensymptomen zusammenhängen, zum Anlass zu fragen, was eine Gesellschaft im Kern zusammenhält. In ihrer Kritik am Paradigma des Nutzentheorems befürchten sie ein Szenario, in dem moderne Gesellschaften in antagonistischen Interessenskonflikten zwischen strategisch handelnden Individuen und Gruppen Gefahr laufen, auseinander zu fallen. In Fällen wo keine Konflikte auftreten, befürchten sie eine Distanz zwischen den gesellschaftlichen Gruppen, die von einer parallelen Gesellschaftsstruktur geprägt ist, in der gegenseitige Ignoranz und kühle Toleranz herrschen.⁴⁸³ Der Kommunitarismus stellt der normativen Frage nach der Gerechtigkeit spezifische Fragen nach Identität und Gemeinsinn gegenüber.⁴⁸⁴

Ein erster Einwand seitens des Kommunitarismus gegen das liberale Institutionengefüge ist dahingehend, dass ein hohes Maß an geteilten moralischen Orientierungen Voraussetzung sind, welche sich aber nicht aus den individuellen Präferenzen des homo oeconomicus ableiten lassen.⁴⁸⁵ Diese Argumentation betont die Wichtigkeit des gegenseitigen Vertrauens und der freiwilligen Übernahme von Bürgerpflichten. Aus dieser Sicht bedarf es lediglich einer zusätzlichen moralischen Abfederung gesellschaftlicher Institutionen. Ein zweiter Einwand geht weiter, indem die Vermutung geäußert wird, dass bestehende Institutionen moderner Gesellschaften unter dem Aspekt des Nutzentheorems die gesellschaftliche Solidarität untergraben während sie gleichzeitig von gesellschaftlicher

⁴⁸¹ Vgl. Siep (2009) S. 197.

⁴⁸² Walzer macht beispielsweise Sphären der Gerechtigkeit aus.

⁴⁸³ Vgl. Rosa (1998), S. 202.

⁴⁸⁴ Vgl. Taylor (1993b), S.103-130.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 103.

Solidarität zehren. Darüber hinaus leiten sie Individuen zu einem nutzenmaximierenden Verhalten an, welche ihren tiefliegenden Interessen und Überzeugungen zuwiderlaufen.⁴⁸⁶

Das Konfliktparadigma des Nutzentheorems geht, wie gezeigt, von einem eigeninteressierten Individuum aus, welches seine Ansprüche und Interessen in allen Bereichen der Gesellschaft vertritt und möglichst effizient durchsetzt. Vor diesem Hintergrund können soziale Beziehungen nur instrumentellen Charakter haben in der Hinsicht, dass sie den eigenen Zwecken dienen. Für Konflikte hat dies aus Sicht des Kommunitarismus zur Folge, dass streitende Parteien oder Personen nicht nach konsensuellen Lösungen suchen, sondern strukturell dazu gezwungen sind, ihren Standpunkt auch gegen möglichen Widerstand durchzusetzen. Aus dieser Perspektive sind lediglich fragile Kompromisse möglich, die aber an dem strukturellen Konflikt prinzipiell nichts ändern können und nur allzu drastische Konfliktauustragungen abmildern.⁴⁸⁷ Gleiches gilt für Politik und öffentliche Deliberation, die kaum in der Lage sind, Raum für gemeinwohlorientierte Ideen zuzulassen.⁴⁸⁸ Daher sind aus Sicht der Kommunitaristen zuallererst die Rahmenbedingungen zu fassen, unter denen sich gesellschaftliche Prozesse entwickeln. Zunächst weisen sie daraufhin, dass Interessen und Ziele keineswegs durch Präferenzen einfach gegeben sind, sondern erst durch gesellschaftliche Interaktionen gebildet werden. Soziale Bindungen können unter diesem Aspekt keineswegs rein instrumentell betrachtet werden, sondern sind vielmehr konstitutiv.⁴⁸⁹

Aus diesen Aspekten ergeben sich erhebliche Konsequenzen in Bezug auf Konfliktlösungen und Strategien für Gesellschaften und ihre Konflikte. Falls dies der Fall ist, dass der gesellschaftliche Rahmen konstitutiv für Einstellung und Leben des Individuums ist, dann ergibt sich damit auch die Verpflichtung für alle Bürger sich um die Pflege und Substanz dieses Rahmens zu kümmern. Damit einhergehen auch Forderungen nach größeren Partizipationsmöglichkeiten für die Mitglieder dieser Gesellschaft. Da die eigene Identität durch diese Gesellschaft geformt und geprägt wird, muss die Möglichkeit bestehen, diese auch mitzugestalten und mitzubestimmen.⁴⁹⁰ Erst die Gemeinschaft stellt damit die Möglichkeit zur Verfügung, Deliberation, Erfahrungen und Werte der Bürger zu formen. Robert Bellah plädiert in diesem Zusammenhang für ein »Paradigma der Kultivierung« statt eines »Paradigmas der Ausbeutung«. Nach letzterem handeln die Individuen nur danach, aus verschiedenen Institutionen der Gesellschaft möglichst viel für sich herauszuholen. Kultivierung dagegen meint im Sinne einer sozialen Ökologie die Pflege und Erhaltung einer gesellschaftlichen Gesamtordnung.⁴⁹¹

Vor diesem Hintergrund fordern Kommunitaristen eine Revision der Konfliktdefinition.⁴⁹² Die schon angesprochene Forderung nach mehr Deliberation besteht in der Idee, dass

⁴⁸⁶ Ebd., S. 105, siehe auch dazu Taylor (1987), Sandel (1994): und Bellah et al. (1992).

⁴⁸⁷ Ebd., S. 107.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 110.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 115.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 116.

⁴⁹¹ Vgl. Bellah (1992).

⁴⁹² Vgl. Rosa (1998), S. 202.

konfligierende Interessen durch einen gesteuerten politischen Prozess durch Diskurs transformiert werden kann, was, im besten Fall, zu einer gemeinsamen Lösung führt. Private Interessen sollen so in allgemeine Interessen und Ziele überführt werden.⁴⁹³ Diese voraussetzungsstarken Annahmen werfen Fragen hinsichtlich der grundsätzlichen Bereitschaft von Personen auf, überhaupt ein Bewusstsein für ein Gemeinwohl zu entwickeln zu wollen. Darüber hinaus ist auch problematisch, auf welche Weise das Primat des Guten vor dem Rechten, wie es Kommunitaristen fordern, in der Konstituierung eines gemeinsamen Wertekanons zu umzusetzen ist, ohne dabei neue Konflikte in modernen pluralistischen Gesellschaften herauszufordern. Eine solche Idee ist verbunden mit der Zwangskollektivierung abweichender Konzeptionen des Guten Lebens und darüber hinaus unvereinbar mit dem Prinzip individueller Freiheiten und substantieller Rechte. Der Kritikpunkt Michael Walzers⁴⁹⁴ an liberalen Gesellschaften, die Individuen auf eine isolierte Koexistenz reduzieren würden und liberale Rechte konkret dazu führen, dass Individuen sich in Privatheit, Vereinzelung und politische Apathie zurückziehen, ist daher vorsichtig aufzunehmen.

Somit fordert der Kommunitarismus sowohl eine Konfliktausweitung als auch eine Konfliktreduzierung.⁴⁹⁵ Die Reduzierung erfolgt dahingehend, dass im Kommunitarismus davon ausgegangen wird, dass strategische Interessenskonflikte, die tendenziell unvereinbar sind, so zu transformieren, dass eine verständigungsorientierte Bürgerpolitik auf Basis gemeinsamer Werte erfolgen kann.⁴⁹⁶ Konfliktausweitung bedeutet vor diesem Hintergrund eine neue Politisierung der Gesellschaft, deren Mitglieder aus der ökonomistischen Privatheit herausgeholt werden sollen und öffentlich über Werte und Institutionen zu deliberieren.

2.4.1 Eingebundenes Individuum

Michael Sandel sieht die größte Problematik gegenwärtiger liberaler Politik und damit moderner Gesellschaften im Postulat des ungebundenen Selbst.⁴⁹⁷ Laut Sandel hat der liberale Begriff der Unabhängigkeit im Sinne Kants erhebliche Folgen für die konkrete Gesellschaftsform.⁴⁹⁸ Als ungebundenes Selbst ist es möglich, freiwillig vorhandenen menschlichen Gemeinschaften beizutreten oder diese in kooperativer Weise zu bilden. Problematisch ist es, so Sandel, wenn bereits entstandene Gemeinschaften schon moralische Normen etabliert haben. In einer solchen Gemeinschaft ist das ungebundene Selbst in seiner Identität gefährdet, da es durch die Mitglieder zu einer tiefgreifenden Staatsbürgerschaft verpflichtet werden würde. Es ist also eine notwendige Voraussetzung, dass Menschen zu

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Vgl. Walzer (1993) S. 157-180.

⁴⁹⁵ Vgl. Rosa (1998), S. 204.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 205.

⁴⁹⁷ Vgl. Sandel (1993), S. 25.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 26.

Lebensumständen einer Gesellschaft eine bestimmte Beziehung haben müssen, damit Gerechtigkeit Vorrang vor dem Guten hat. Doch sind die Bindungen, die Individuen eingehen, im kantischen bzw. rawlsschen Prinzip adäquat abgebildet?

Der Kommunitarismus argumentiert, dass es eine ganze Reihe von Loyalitäten und Überzeugungen gibt, die essentiell zum Selbstverständnis einer Person gehören wie z.B. die Mitgliedschaft zu einer Familie, einer Gemeinschaft, einer Nation und einer Geschichte.⁴⁹⁹ Diese sind nicht willkürlich erworben und übersteigen auch natürliche Pflichten gegenüber den nahestehenden Menschen. So schuldet man einigen Menschen mehr, als es die Gerechtigkeit fordert. Eine ungebundene Person vor dem Schleier des Nichtwissens, wäre eine Person ohne jeglichen individuellen Charakter und ohne Moralüberzeugungen. Sie wäre eine Person ohne Geschichte, die, so Sandel, weder herbeigerufen noch lenkbar ist, aber nichtsdestoweniger Konsequenzen für das eigene Verhalten hat. »Die Geschichte lässt einige Personen näher, andere ferner sein.«⁵⁰⁰ Sie schafft einen Rahmen, der gewisse Ziele erlaubt, andere verbietet. Ein Freiheitswesen ist in der Lage, seine Geschichte zu reflektieren und sich unter Umständen von ihr zu distanzieren. Doch der Ausgangspunkt eines solchen Nachdenkens ist niemals außerhalb der Geschichte möglich.⁵⁰¹

2.4.2 Patriotismus

Patriotismus besteht vor diesem Hintergrund laut Taylor in einer spezifischen Identifizierung mit anderen Personen in Bezug zu einem bestimmten gemeinsamen Unternehmen. Bei der Verteidigung des Wertes der Freiheit gegen mögliche Feinde wird diese nicht willkürlich verteidigt, sondern definiert sich durch ein einigendes Band der Solidarität mit den eigenen Landsleuten in einem kooperativen Unternehmen oder Projekt, sowie dem gemeinsamen Ausdruck der eignen Würde.⁵⁰² Taylor verortet daher den Patriotismus zwischen Freundschaft und Familiengefühl einerseits und altruistischer Hingabe andererseits. Vor diesem Hintergrund versteht Taylor republikanische Nationen in der Tat als eine Art Familie in der Hinsicht, dass Nationen Menschen durch eine gemeinsame Geschichte aneinanderbinden. Diese nationalen Gemeinschaften sind durch ein Gemeinwohl gekennzeichnet, dass über individuelle Interessen hinausgeht.⁵⁰³ Damit ist für Republiken wesentlich, dass sie durch ein gemeinsam geteiltes Gutes erfüllt sind.

Alasdair MacIntyre stellt in diesem Zusammenhang die provokante Frage, ob Patriotismus eine Tugend ist.⁵⁰⁴ Während des ersten Weltkrieges forderte Max Weber Loyalität im Namen der Kultur, während Emile Durkheim Loyalität im Namen der

⁴⁹⁹ Ebd., S. 28.

⁵⁰⁰ Ebd., S. 30.

⁵⁰¹ Ebd., S. 32.

⁵⁰² Vgl. Taylor (1993), S. 111.

⁵⁰³ Ebd., S. 113.

⁵⁰⁴ Vgl. MacIntyre (1993), S.84-102.

Zivilisation verlangte. MacIntyre versteht dagegen Patriotismus als eine Loyalität gegenüber einer Nation, deren Nationalität man besitzt. MacIntyres Argumentation setzt, wie er ausführt, einen bestimmten Begriff der Moral voraus, der in der eigenen Kultur verankert ist. Patriotismus erfordert von der Person eine besondere Ergebenheit gegenüber der eigenen Nation. Darüber hinaus erfordert dieser eine spezifische Anerkennung mehrerer kontingenter sozialer Tatsachen, wie z.B. Geburtsort, aktuelle Regierung, Herkunft etc. Zwei Situationen menschlicher Praxis sind für den Patriotismus maßgeblich: Danach ist eine erste Situation in der Knappheit lebenswichtiger Ressourcen begründet, wie etwa bewirtschaftetes Land oder Bodenschätze.⁵⁰⁵ Der Schutz und das Überleben der eigenen Gemeinschaft fordern im Konfliktfall mit anderen Gemeinschaften, die ebenfalls Ansprüche auf dieselben Ressourcen erheben. Der Patriotismus kann unter diesen Umständen sogar die Bereitschaft zum Krieg verlangen. Eine weitere Situation ist dann gegeben, wenn Gemeinschaften darüber in Konflikt geraten, was die »richtige« Lebensweise betrifft. MacIntyre führt als historische Beispiele das römische Imperium und das britische Empire an, die beide in der Wahrung ihrer Interessen und Lebensweise Grenzen in Gebieten »barbarischer« Völker festlegten. Man kann auch andere Beispiele wie etwa die Kreuzzüge oder die Missionierung der amerikanischen Völker in diesem Zusammenhang nennen, mit dem Hinweis, dass patriotisches Handeln durchaus konfliktfördernd sein kann und darüber hinaus ungerecht ist.⁵⁰⁶

Die Begründung dieser partikularen Moral leitet MacIntyre aus den spezifischen gesellschaftlichen Kontexten her. So sind gesellschaftliche Güter, aufgrund derer bestimmte normative Regeln implementiert werden, ebenso gesellschaftsspezifisch und partikular charakterisiert.⁵⁰⁷ Für Kommunitaristen können solche Güter nur im Kontext bestimmter Gemeinschaften existieren und niemals in universaler Form, wie Liberale sie vertreten, vorhanden sein. Daraus folgt der Schluss, dass moralische Rechtfertigungen für die Befolgung normativer Regeln nur in dieser bestimmten Gemeinschaft vorzufinden sind.⁵⁰⁸ Mit dem Argument der Sozialisation werden Individuen nur in der Gemeinschaft zur Moral fähig,

»werden durch sie in ihrer Moral gestützt und werden in der Weise zu moralisch Handelnden, in der andere Leute sie und das anerkennen, was man ihnen schuldet und auch was sie schulden, wie auch in der Weise, in der sie sich selbst anerkennen«.⁵⁰⁹

So besteht das Argument für den Patriotismus als Tugend aus einem Trikolon. Normative Regeln sind nur in einer bestimmten Gemeinschaft erlernbar; dies führt dazu, dass Moral nur in Begriffen bestimmter gesellschaftlicher Güter gerechtfertigt werden kann; und daraufhin Personen nur durch die Unterstützung der moralischen Gemeinschaft dazu in die

⁵⁰⁵ Ebd., S. 88.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 89.

⁵⁰⁷ Ebd., S. 90.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 91.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 92.

Lage versetzt werden können selbst moralisch zu handeln. Folglich ist dann ohne Gemeinschaft kein moralisches Leben möglich. In einem solchen Falle würde die Person nämlich Gefahr laufen, alle Maßstäbe des Urteilens zu verlieren. Patriotismus ist aus diesem Grund eine zentrale Tugend moralischen Urteilens.⁵¹⁰

Kommunitaristen argumentieren, dass diese Tugend eine Form rationaler Rechtfertigung anbietet, die im Rahmen der Gemeinschaft objektiv zu verteidigen ist. Daraus folgt jedoch auch, dass es rationale Gründe geben kann, bestimmte oder viele Bestandteile der gegenwärtigen Gemeinschaft zurückzuweisen oder abzulehnen. Aus einer Idee der Gerechtigkeit, die dem Begriff eines Bürgers in einer bestimmten Gemeinschaft inhärent ist, können Maßstäbe bestehen, bestimmte Praktiken und Institutionen zu kritisieren. Allerdings müssen sie in diesem Zusammenhang zwei Einwände zugeben: erstens ist klar, dass Patriotismus unter extremen Umständen ein moralisch gefährliches Phänomen sein kann. Dies wird durchaus zugestanden mit dem Gegenargument, dass auch neutrale Unparteilichkeit mitunter gefährliche Auswirkungen haben kann, da sie Ungerechtigkeiten aufgrund ihrer Neutralität nichts Substantielles entgegenstellen kann.⁵¹¹ Zweitens ist klar, dass der Patriotismus, wie MacIntyre und Taylor ihn verstehen, nur in ganz bestimmten nationalen Gemeinschaften möglich ist. Diese Einschränkung ist wichtig, da Geschichte anfällig ist, verfälscht zu werden oder gar ganz geleugnet werden kann. Unter solchen Umständen sehen auch Kommunitaristen Patriotismus als irrationale Handlung an.

Die Kritik der Kommunitaristen am liberalen Atomismus in modernen Gesellschaften ist auch darin begründet, dass aus ihrer Sicht moderne Gesellschaften nur zwei Möglichkeiten haben, zerstörerische Konflikte zu lösen: Die eine Möglichkeit besteht in der willkürlichen Anwendung von Gewalt, um Konflikte zu verhindern. Die andere in einer neutralen, mitunter sogar skeptizistischen Unparteilichkeit, die Konflikte unter bestimmten Bedingungen drohen anzuheizen. Patriotismus soll unter diesen Umständen mit der Idee der Freiheit verbunden werden.⁵¹² Am Beispiel von Robespierre und der amerikanischen Revolution ist dies deutlich illustriert. Die Sache der Freiheit und der Menschenrechte ist gleichzeitig die Sache der Franzosen und Amerikaner. Patriotische Verehrung und Moralität fallen in eines. Wenn dies in einer Nation nicht der Fall ist, lauern Konfusion und Inkohärenz. Das Überleben der Gemeinschaft stünde auf dem Spiel.⁵¹³

Aus meiner Sicht resultiert die liberale Indifferenz gegenüber Konzeptionen des guten Lebens keineswegs aus einer fehlenden moralischen Fundierung, sondern aus der Erfahrung blutiger Glaubenskriege und nationaler Konflikte. Diese historische Tatsache ist nicht zu leugnen. Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Guten sind zwischen vernünftigen Menschen voraussehbar.⁵¹⁴ Vernünftigkeit impliziert noch keineswegs Einmütigkeit. Das Neutralitätsgebot moderner Demokratien ist nicht mit Skeptizismus hinsichtlich moralischer Urteile und Konzeptionen des Guten Lebens zu verwechseln.

⁵¹⁰ Ebd., S. 93.

⁵¹¹ Vgl. Voegelin (1938).

⁵¹² Vgl. MacIntyre (1992), S. 102.

⁵¹³ Ebd., S.103.

⁵¹⁴ Vgl. Larmore (1992), S. 131-156.

2.4.3 Kampf der Kulturen

In einem größeren Maßstab führt Samuel Huntington das Argument der Kommunitaristen in Bezug auf Konflikte fort und entwickelt in diesem Maßstab spezifische normative Forderungen. Begrifflich versteht diese Perspektive Zivilisation oder Kulturkreis als einen Maßstab zur Beurteilung von Gesellschaften (»primitiv« bis »fortgeschritten«). Gemeint ist aber noch vielmehr, etwa die gesamte Lebensweise einer Gesellschaft. Zivilisation ist Kultur im großen Maßstab. Sie implizieren Normen, Werte, Institutionen und Denkweisen. Somit sind die wesentlichen Unterschiede zwischen Menschen nicht definiert etwa durch ihre Körpergröße oder Hautfarbe, sondern ihre Werte und Überzeugungen, so Huntington. Kulturkreise sind außerdem in sich geschlossen, da keiner ihrer Bestandteile ohne Bezug auf die Gesamtkultur verstanden werden kann. Zivilisation ist eine Totalität.⁵¹⁵ Sie definiert sich durch objektive Elemente wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten und Institutionen. Sie sind dynamisch, steigen auf und fallen wieder. Die Kultur ist damit von der Sphäre der Politik getrennt, da sie prinzipiell keine gesellschaftliche Ordnung aufrechterhält, nicht für Gerechtigkeit sorgt, Steuern erhebt oder Kriege führt. In diesem Kontext leben Menschen nicht von der Vernunft allein. Sie können erst dann ihre Präferenzen klären und rational verfolgen, wenn sie sich selbst definiert haben. Interessenspolitik setzt Identität voraus.⁵¹⁶

Die Welt unterteilt sich nach dieser These in eine begrenzte Anzahl von Kulturkreisen. Die frühere historische Rivalität der Supermächte des 20. Jahrhunderts wurde abgelöst durch den Konflikt der Kulturen. Die wichtigsten Unterscheidungen zwischen Gesellschaften erfolgen folglich nicht mehr nach ideologischen, politischen oder ökonomischen Kriterien, sondern – so Huntington – nach kulturellen Parametern. Herkunft, Religion, Sprache, Geschichte und Werte bestimmen damit das Leben der Menschen.⁵¹⁷ Zentrales Konfliktparadigma auf der Weltbühne sind implizite Unterschiede zwischen Kulturen. Das 21. Jahrhundert ist danach Zeuge einer fundamentalen Machtverschiebung vom lange vorherrschenden Westen in Richtung nichtwestlicher Gesellschaften. Die Welt ist multipolar und multikulturell geworden. Die Universalität von Konflikten lässt sich nach Huntington mit dem psychologischen Bedürfnis des Menschen nach Feinden erklären.⁵¹⁸ Konkurrenz und Konflikt können aber nur zwischen Einheiten bestehen, die sich im selben Universum oder derselben Arena befinden bzw. sich gemeinsam koordinieren können. Ein dauerhafter Friede und Kooperation zwischen verschiedenen kulturellen Gemeinschaften sind daher eher unwahrscheinlich. Hass und Rivalität sowie die Suche nach einem Feind sind aus Sicht Huntingtons unausrottbar und Teil der *conditio humana*.⁵¹⁹

Aus dieser Perspektive rücken Gesellschaften mit ähnlicher kultureller Prägung politisch näher zusammen. Neue Bruchlinien zeichnen sich zwischen unterschiedlicheren

⁵¹⁵ Ebd., S. 132.

⁵¹⁶ Vgl. Huntington (1996), S. 147.

⁵¹⁷ Vgl. Huntington (1996), S. 21.

⁵¹⁸ Vgl. Huntington (2006), S. 47.

⁵¹⁹ Ebd., S. 48.

Kulturkreisen bzw. Zivilisationen ab.⁵²⁰ Es gibt kein Gleichgewicht der Mächte mit wechselnden Bündnissen und Koalitionen mehr, sondern an diese Stelle ist die kulturelle Identität gerückt, welche prinzipiell Freund und Feind definiert. Lokale Staatenbündnisse wie die Europäische Union, Mercosur, NAFTA etc. sind für Huntington ein Beleg für die These, dass gemeinsame kulturelle Entitäten neue Zugehörigkeiten und Feindbilder schaffen. Kulturen sind die ultimativen menschlichen Stämme und der Kampf der Kulturen ist ein Stammeskonflikt im Weltmaßstab.⁵²¹ Staaten und Gruppen aus zwei verschiedenen Kulturkreisen können miteinander begrenzte, taktische ad-hoc Verbindungen eingehen, entweder um ihre Interessen gegen einen dritten Kulturkreis wahrzunehmen oder zu anderen gemeinsamen Zwecken. Allerdings werden diese Beziehungen niemals eng, sondern für gewöhnlich kühl und häufig feindselig sein.⁵²²

Doppelmoral in der Praxis ist der Preis für universalistische Prinzipien.⁵²³ Der Glaube an die Universalität der westlichen Werte und Kultur scheitern an drei Einwänden, so Huntington: er ist falsch, er ist unmoralisch und er ist gefährlich.⁵²⁴ Erstens, ist er unmoralisch aufgrund der Mittel, die notwendig wären, um diesen in die Tat umzusetzen. Die notwendige Konsequenz des Universalismus ist aus dieser Definition Imperialismus. Davon abgesehen, verfügt der Westen nicht mehr über die wirtschaftliche oder demographische Dynamik, die notwendig wären, um anderen Gesellschaften den eigenen Willen aufzuzwingen.⁵²⁵ Solche Maßnahmen widersprechen darüber hinaus den westlichen Werten der Selbstbestimmung und Demokratie. Gefährlich ist der Universalismus laut Huntington auch, weil er zu einem großen interkulturellen Krieg zwischen Kernstaaten führen könnte, und er ist gefährlich für den Westen, weil er in einer Niederlage enden könnte. Der Westen sollte daher nicht versuchen, die Veränderung der Machtbalance aufzuhalten, sondern lernen, sich an die neuen Verhältnisse anzupassen. Dies bedeutet konkret Konflikte zu meiden und seine eigene Kultur zu bewahren, so Huntington. Die vornehmste Aufgabe ist daher, dass führende Politiker nicht versuchen, andere Kulturen nach dem Bild des Westens umformen zu wollen, sondern die einzigartigen Qualitäten der westlichen Kultur zu erhalten, zu schützen und zu erneuern.⁵²⁶ Dies bedeutet auch einzusehen, dass eine Intervention des Westens in Angelegenheiten anderer Kulturkreise wahrscheinlich die gefährlichste Quelle von Instabilität und potentiell globalen Konflikt in einer multikulturellen Welt ist.⁵²⁷ Man könnte Huntington aufgrund dieser Ausführungen als Kulturrealist der internationalen Beziehungen (IB) bezeichnen, analog zu Hans Morgenthau als Machtrealist.

So sieht Huntington vor diesem Hintergrund im moralischen Verfall, ähnlich wie die Kommunitaristen, die größte Bedrohung für jeweiligen kulturellen Gesellschaften. Da

⁵²⁰ Ebd., S. 49.

⁵²¹ Vgl. Huntington (1996), S. 331.

⁵²² Ebd., S. 332.

⁵²³ Ebd., S. 293.

⁵²⁴ Ebd., S. 511ff.

⁵²⁵ Ebd., S. 512.

⁵²⁶ Ebd., S. 513.

⁵²⁷ Ebd., S. 514.

Normen und Werte in diesem Paradigma Interessen erst konstituieren, ist es unerlässlich, selbige zu stärken und zu erneuern. In konservativer Tradition zeigen aus Sicht Huntingtons gerade die westlichen Gesellschaften Zeichen des moralischen Verfalls und des Niedergangs. Gesellschaftliche Krisen sind aus Huntington Sicht untrügliche Symptome einer siechenden Gesellschaft. Einwanderer aus anderen Kulturkreisen stellen danach von innen die althergebrachten Werte und Kultur einer Gesellschaft in Frage.⁵²⁸ Auch Säkularisierungstendenzen sind nicht zu begrüßen, da die christliche Religion laut Huntington ein wesentliches Merkmal westlicher Identität darstellt. Multikulturalismus stellt die zweite Gefahr für eine Gemeinschaft dar.⁵²⁹ Aus dieser Sicht ist eine Gesellschaft, die sich allein auf politische Grundsätze verständigt und ohne kulturellen Kern, nur unzureichend gewappnet in einer Welt, in der sich alle anderen Gemeinschaften (angeblich) kulturell definieren. Damit ist der Konflikt zwischen Multikulturalisten und Verteidigern der westlichen Werte der eigentliche Kampf im westlichen Kulturkreis. Multikulturalismus ist daher ein konfliktstiftendes Paradigma der Moderne. Interessanterweise argumentiert Huntington ähnlich wie die meisten Kommunitaristen. Diese sehen im Prinzip der Individualisierung im Rahmen liberaler Philosophie den Kern von Zerfallserscheinungen der Gesellschaft, und plädieren für eine stärkere Gruppenorientierung. Huntington sieht dies, in größerem Maßstab, ähnlich.

Multikulturalismus im eigenen Land gefährdet die USA und den Westen, Universalismus im Ausland gefährdet den Westen und die Welt. Beide Strömungen leugnen nach Huntington die Einzigartigkeit der westlichen Kultur. Eine multikulturelle Welt ist unvermeidbar, weil das globale Imperium unmöglich ist.⁵³⁰ Anstatt die vermeintlich universalen Aspekte einer Kultur zu propagieren, gilt es, im Interesse der kulturellen Koexistenz nach dem zu suchen, was den meisten Kulturen gemeinsam ist. Konflikte von Zivilisationen sind somit die größte Gefahr für den Weltfrieden, und gleichzeitig ist eine auf Zivilisationen basierende Weltordnung der sicherste Schutz vor einem Weltkrieg. Daher ist auf Universalismus unbedingt zu verzichten. Universalismus ist aus Huntingtons Sicht eine Ideologie des Westens. Huntington argumentiert, dass Menschen außerhalb des Westens diejenigen Werte und Normen als westlich betrachten, welche von den meisten Menschen im Westen als universell betrachtet werden. Die Idee, dass nach dem Zusammenbruch des Kommunismus die liberale Demokratie die einzige Alternative weltweit darstellt, ist aus dieser Perspektive ein Trugschluss.⁵³¹ Offenkundig gibt es in der Welt viele Formen der politischen Herrschaft wie Autoritarismus, Korporatismus oder kommunistische Marktwirtschaft. Auch zunehmende Handelsbeziehungen verringern keineswegs die Wahrscheinlichkeit von Konflikten, wie es einige liberale Denker behaupten.⁵³² Interdependenz dient dem Frieden nur dann, wenn Staaten erwarten, dass Handel auf hohem Niveau in absehbarer Zukunft fort dauert. Es gibt in diesem Zusammenhang auch ein historisches Konflikterbe, auf das

⁵²⁸ Ebd., S. 516.

⁵²⁹ Ebd., S. 505.

⁵³⁰ Ebd., S. 525.

⁵³¹ Vgl. Fukuyama (1992).

⁵³² Vgl. Keohane/Nye(2000).

Huntington hinweist, dass von bestimmten Seiten beschworen und instrumentalisiert werden kann: Muslime und Hindus auf dem Subkontinent; Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf dem Balkan; Singhalesen und Tamilen auf Sri Lanka. In diesen Konfliktbeziehungen ist Geschichte auf erschreckende Weise lebendig.⁵³³

2.4.4 Sens Kritik

Amartya Sen hat in einer berühmten Kritik den Thesen der Kommunitaristen und Huntington in Bezug auf ihr Konfliktverständnis geantwortet. In diesem Zusammenhang spricht Sen von einer »Verkürzung des Menschen«, wenn man versucht, diesen einer einzigen Religion oder Kultur zuzuordnen, wie es die Protagonisten der Kulturkonflikte tun.⁵³⁴ Problematisch sieht Sen vor allem die etablierten Begriffe wie etwa die ökonomische Globalisierung, den politischen Multikulturalismus, den historischen Postkolonialismus, die soziale Ethnizität, den religiösen Fundamentalismus und globalen Terrorismus. Es muss darum gehen, so Sen, dass Menschen die Pluralität ihrer unterschiedlichen Zugehörigkeiten erkennen und anerkennen. Zentral dabei ist auch die Rolle des wohlüberlegten öffentlichen Widerspruchs in den einzelnen Ländern. Eine singuläre Klassifikation ist zwar empirisch ohne Zweifel feststellbar, aber sie löst mehr Konflikte aus als eine plurale Zuordnung von Identitäten. Es gilt dabei nicht nur, die Pluralität verschiedener individueller Identitäten anzuerkennen, sondern entscheidend ist die Einsicht, dass die zwingende Kraft und Bedeutung bestimmter Identitäten mit ihrer unausweichlichen Verschiedenheit eine Sache der freien Entscheidung ist. Demzufolge ist Identität nicht von Natur aus gegeben, wie Kommunitaristen behaupten, wo allein Anerkennung ausreicht.⁵³⁵ Im normalen Leben ist der Mensch Mitglied einer Vielzahl von Gruppen wie Staatsangehörigkeit, Wohnort, geographische Herkunft, Geschlecht, Klassenzugehörigkeit etc. Keine dieser Identitäten darf als einzige Identität verstanden werden und es liegt im eigenen Ermessen, wieviel Priorität man den einzelnen Identitäten einräumt.⁵³⁶

Das stillschweigende Beharren auf einer einzigen Identität ist nicht nur eine Herabwürdigung menschlicher Würde, so Sen, sondern erhöht dabei die Konflikthanfälligkeit bis zur Gewalt mit Anderen. Die große Hoffnung auf Eintracht beruht nach Sen dagegen auf der Pluralität der Identitäten, die sich überschneiden und allen eindeutigen Abgrenzungen entgegenstehen.⁵³⁷ Weil also die alternativlose, von Kommunitaristen und Huntington vertretene Singularität der Identität die soziale Welt nicht angemessen beschreiben kann, beschneidet sie das politische und gesellschaftliche Urteilsvermögen in schwerwiegender Weise. Sen spricht von einer »Illusion der Schicksalhaftigkeit«.⁵³⁸ Sen räumt ein, dass es nicht immer leicht ist, Identität angemessen zu berücksichtigen. Doch die bisher angebotenen Lösungen hält er für gänzlich ungeeignet.

⁵³³ Vgl. Huntington (1996), S. 422.

⁵³⁴ Vgl. Sen (2007), S. 12ff.

⁵³⁵ Ebd., S. 15.

⁵³⁶ Ebd., S. 17.

⁵³⁷ Ebd., S. 18.

⁵³⁸ Ebd., S. 32.

Dabei macht er in den Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften zwei Arten von Reduktionismus aus: Die erste bezeichnet er als »Missachtung der Identität«, welche sich darin äußert, dass ein Großteil der heutigen Wirtschaftstheorie so verfährt, als hätten die Menschen bei der Wahl ihrer Ziele und Prioritäten kein Gefühl der Identität mit irgendjemandem außer ihnen selbst. Sie geht davon aus, dass der Mensch sich vollständig versteht. Die zweite ist die »singuläre Zugehörigkeit«, welche sich darin äußert, der Mensch gehöre praktisch nur einem einzigen Kollektiv an. Dabei gehört er in der Realität vielen verschiedenen Gruppen gleichzeitig an (multiple Identität).⁵³⁹ Dazu gehört die Entscheidung, ob eine bestimmte Gruppe, der eine Person angehört, für diese Person wichtig ist oder nicht. Es muss daher abgewogen werden, welche der verschiedenen Identitäten bedeutsam sind und darüber hinaus, die relative Bedeutung dieser verschiedenen Identitäten gegenüber anderen Personen abzuwägen. Dabei hängt die Bedeutung einer bestimmten Identität zunächst vom sozialen Kontext ab. »Bei einer Einladung zum Essen ist die Identität als Vegetarier wichtiger als die Identität als Philosoph«.⁵⁴⁰ Die Situationsbezogenheit macht dabei deutlich, dass die Rolle der freien Wahl kontextspezifisch gesehen werden muss.

Unterschiedliche Klassifikationen von Menschen bilden dabei noch lange keine Grundlage für Identität. Schuhgröße, Geburtstag und Haarfarbe sind zwar plausible Klassifikationen von Menschen, begründen aber noch kein Identitätsgefühl. Praktische Vernunft ist daher nicht nur bei der Wahl der Identität gefordert, sondern auch der soziale Kontext und die davon abhängige Bedeutung der Zugehörigkeit, welche in Bezug zur Identität miteinbezogen werden muss. Dabei können durchaus Loyalitätskonflikte entstehen. Diese sind aber nicht zwangsläufig gegeben. Dagegen kann die Freiheit, unsere Identität aus der Sicht anderer zu wählen, bisweilen außerordentlich beschränkt sein. Sen führt als Beispiel den jüdischen Bürger in Nazideutschland sowie den Afro-Amerikaner in den Südstaaten der 50er Jahre an, die beide an der Identität, welche ihnen von Nationalsozialisten und weißen Rassisten zugeschrieben wurden (als »Jude« und als »Neger«), nichts ändern konnten.⁵⁴¹

Es ist dabei nach Sen noch nicht klar, welche Richtung – unter Bezugnahme auf die praktische Vernunft – die eigne Entscheidung führen soll. Sen ist der Ansicht, dass Selbstverleugnung (im politischen Raum) durchaus zur allgemeinen Moral gehört, da Begünstigung von Mitgliedern der Gruppe, der man angehört, sonst unter Umständen ein anrühiger Fall von Vetternwirtschaft vorläge. Somit spricht bei Sen nichts dafür, dass aus der Anerkennung oder Geltendmachung einer Identität bei praktischen Entscheidungen zwingend Solidarität erfolgt. Dies muss, so Sen, weiteren Überlegungen und Prüfungen überlassen werden. Die Notwendigkeit der sorgfältigen Abwägung gilt daher für alle Stadien identitätsbezogenen Denkens und Entscheidens. Dazu Sandel:

»One way of linking justice with conceptions of the good holds that principles of justice derive their moral force from values commonly espoused or widely shared in

⁵³⁹ Vgl. Sen (2007), S. 35.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 40

⁵⁴¹ Ebd., S. 45.

a particular community or tradition. This way of linking justice and the good is communitarian in the sense that the values of community define what counts as just or unjust.«⁵⁴²

Diese Aussage ist aus Sens Perspektive vollkommen unplausibel. Es ist falsch anzunehmen, dass Identität und kulturelle Zugehörigkeit allein ein Akt der Erkenntnis ist und lediglich »entdeckt« werden braucht, wie Kommunitaristen behaupten. Tatsächlich, so Sen, treffen alle Menschen, ob bewusst oder unbewusst, ständig Entscheidungen über Prioritäten, die den verschiedenen Zugehörigkeiten und Mitgliedschaften beigemessen werden.

»Die Freiheit, über unsere Loyalitäten und die Rangfolge der Gruppen, denen wir angehören, selbst zu entscheiden, ist eine besonders wichtige Freiheit, die anzuerkennen, zu schätzen und zu verteidigen wir allen Grund haben«⁵⁴³

Sen räumt ein, dass es gewisse Zwänge gibt, die die eben genannte Entscheidungsfreiheit einschränkt, doch auch wenn man in den eigenen Augen oder den Augen der anderen als Angehöriger einer bestimmten Nationalität oder Religion wahrgenommen wird, muss man immer noch selbst entscheiden können, welche Bedeutung man dieser Identität beimisst. »Organisierte Zuschreibung kann der Boden für Verfolgung und Totschlag sein«.

Sen hat den Verdacht, dass es sich bei dem Plädoyer für eine althergebrachte Tradition um simplen Konformismus handelt, der dazu dienen soll, überkommene Bräuche und Sitten einer vernünftigen Überprüfung zu unterziehen. Die Ungleichbehandlung von Frauen oder die Diskriminierung ethnischer oder sexueller Minderheiten fallen beispielsweise in eine solche Kategorie. In der Vergangenheit ist es schon oft vorgekommen, so Sen, dass ältere Bräuche und Konventionen durch ihre Infragestellung abgeschafft wurden. Dies schlug sich sogar in juristischen Gesetzestexten nieder, wie beispielsweise in Deutschland die Abschaffung des sog. »Kuppeleiparagraphen« oder die Streichung des §175. Eine Annahme der Kulturthese geht davon aus, dass die Identität mit der eigenen Gemeinschaft die wichtigste bzw. dominierende sein müsste. Implizit wird davon ausgegangen, dass Personen keinen Zugang zu anderen Identitätsvorstellungen haben, die jenseits der eigenen Gemeinschaft angesiedelt sind.⁵⁴⁴

Sen stellt in diesem Zusammenhang die These der Einzigartigkeit westlicher Werte in Frage. So werden, seitens Huntingtons und der Kommunitaristen angeführt, dass Toleranz und Individualität (mit bestimmten Freiheiten und Rechten) kulturelle Merkmale darstellen, welche nur in westlichen Gesellschaften vorzufinden seien. Diese Vorstellung einer historisch lang gewachsenen westlichen Wertebasis ist jedoch empirisch kaum haltbar, so Sen. Diese Perspektive blendet in der Tat sowohl die feudalen und absolutistischen

⁵⁴² Vgl. Sandel (1998), S. Preface X.

⁵⁴³ Vgl. Sen (2007), S. 21.

⁵⁴⁴ Vgl. Sen (2007), S. 47.

Herrschaftsformen des frühen Europas aus, als auch die intoleranten imperialen Kolonialreiche der britischen, französischen, spanischen und portugiesischen Imperien:

»Es ist jedoch einigermaßen bizarr, hier (in der westlichen Kultur) eine über Jahrtausende zurückgreifende historische Scheidelinie zu sehen. In keinem Land und keiner Kultur der Welt ist der Kampf für politische und religiöse Toleranz in ihren heutigen, voll entfalteten Formen ein altes historisches Phänomen«. ⁵⁴⁵

So ist auch die Idee der Demokratie als ein spezifisches westliches Merkmal, dass anderen Kulturen fremd ist, nicht viel mehr als ein westlicher Mythos, der aber auch in der restlichen Welt weit verbreitet ist. Es gibt vor diesem Hintergrund in der Geschichte Asiens, Afrikas und Indiens zahlreiche Beispiele öffentlicher Deliberation, in der Meinungsverschiedenheiten und Differenzen öffentlich ausdiskutiert wurden. ⁵⁴⁶ Sen stellt klar, dass es kein westliches »Eigentumsrecht« an demokratischen Ideen und universellen Werten gibt. Die modernen demokratischen Institutionen westlicher Länder sind im Prinzip alle ein Produkt der jüngsten Geschichte. ⁵⁴⁷ Historische Persönlichkeiten außerhalb des Westens, wie etwa Nelson Mandela oder Mahatma Gandhi, haben demokratische Ideen und universelle Menschenrechte nicht erst im Westen gelernt.

Schließlich führt Sen an, dass auch die westliche Wissenschaft keineswegs Ergebnis einer in sich geschlossenen westlichen Kultur ist. Obwohl die Renaissance, Aufklärung und industrielle Revolution in den letzten Jahrhunderten zweifellos vom Westen ausging, ist es eine dramatisch verkürzte Sichtweise, nicht auch auf die nicht-westlichen Vorläufer dieser Entwicklung hinzuweisen. Mathematik und Philosophie in Europa haben beträchtliche Einflüsse aus dem arabischen, persischen, chinesischen und indischen Raum genossen und wäre in dieser Form ohne diese Einflüsse nie zu dieser Entfaltung gekommen. Auch die Entwicklung der Technik ist ebenfalls ein Phänomen, das in allen Kulturen entwickelt wurde und in der frühen Geschichte meist weit außerhalb Europas zur ersten Blüte führte. Dazu gehören Innovationen des Buchdruckes in Japan, Korea und China ebenso wie das indische Dezimalsystem oder chinesische Navigationsinstrumente. ⁵⁴⁸

Im deutlichen und bewussten Gegensatz zu Huntington unterscheidet Sen das Phänomen des Multikulturalismus in zwei unterschiedliche Varianten: die eine sieht in der Pluralität an sich einen Wert und schätzt diese insofern, dass die betroffenen Personen so frei wie möglich entscheiden können. ⁵⁴⁹ Diese Position verfolgt eine einschließende Wirkung in Bezug auf Wahlrecht und Nichtdiskriminierung in der Öffentlichkeit. Diese Position hat Sen in der Vergangenheit oft verteidigt. Demgegenüber macht Sen einen pluralen »Monokulturalismus« aus, der sich in seiner Pluralität mehr durch Isolationismus als durch Interaktion auszeichnet. Beispiele einer solchen Form multikultureller Praxis lassen sich

⁵⁴⁵ Ebd., S. 63.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 68.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 93ff.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 100.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 158.

etwa beim elterlichen Verbot konservativer Einwandererfamilien finden, die ihren Töchtern den Umgang mit einheimischen Männern verbieten. Solche Positionen werden gern von Multikulturalisten verteidigt, die den Schutz traditioneller Kulturen einfordern.⁵⁵⁰ In einer sozialen Umgebung aufgewachsen zu sein, impliziert noch keine Entscheidung für diese Gemeinschaft. Denn eine Entscheidung setzt das Vorhandensein von Alternativen voraus. So kann kulturelle Freiheit, wie Sen einräumt, durchaus mit kulturellen Traditionen kollidieren. Dieser Konflikt muss jedoch ausgefochten werden. Traditionen können eine Identität nicht allein bestimmen, so Sen. Multikulturelle Begründungen können darüber hinaus keinem Menschen das Recht absprechen, an der Zivilgesellschaft teilzunehmen oder sich politisch zu engagieren, genauso wenig wie ein Leben entgegen den gesellschaftlichen Konventionen zu führen. Die Gebote einer traditionellen Kultur haben keineswegs Vorrang vor allen anderen Dingen des menschlichen Lebens, so Sen. Ein solch verstandener Multikulturalismus ist in der Tat konfliktfördernd und diskriminierend.⁵⁵¹

Die Gewalt, die aus vorgeblich kulturellen oder religiösen Gründen zwischen verschiedenen Gruppen und Ländern auftreten kann, verneint Sen nicht. Sie fußt jedoch weniger auf einem »Kampf der Kulturen« als vielmehr auf der Illusion eines verkürzten und reduktionistischen Identitätsbegriffs, so Sen. So weist Sen insgesamt der Kulturthese, die von Huntington vertreten wird, eine gewisse Mitschuld an dem Missbrauch singulärer Identitäten zu. Zwar sind Huntington und die Kommunitaristen nicht angetreten, Kulturkonflikte anzuheizen, doch liefern sie oft das theoretische Rüstzeug für fanatische Gruppen, die im Namen der Identität und Kultur zur Gewalt aufrufen.

2.5 Konfliktbegriff

Angeichts der großen Vielfalt der vorgestellten Konflikttheorien ist es nicht ganz einfach, den Konfliktbegriff dieses Paradigmas klar auszumachen. Der Kampf um Anerkennung, die kommunitaristische Betonung der Gemeinschaft und Huntingtons Kulturkampfhese weisen jedoch meines Erachtens in eine gemeinsame Richtung. Diese Richtung hat den sozial eingebundenen Menschen zum Gegenstand, der in der Sozialisation seiner Gemeinschaft seine Identität ausbildet. Viele Forscher aus der empirischen Konfliktforschung bezweifeln, dass bestimmte kulturelle Merkmale per se oder in bestimmten Kontexten Konfliktetatsächlich verursachen.⁵⁵² Sie sind der Ansicht, dass kulturelle Konflikte demnach nicht so zu verstehen sind, dass »Kultur« die Konfliktursache darstellt, sondern dahingehend, dass »Kultur« der Gegenstand des Konflikts ist. In der politischen Dimension beschreibt der kulturelle Konflikt den Bereich kollektiver Identität.

Bereits im 18. Jahrhundert haben Gelehrte wie Victor de Riquetti, Marquis de Mirabeau den Begriff »civilisation« konzeptualisiert.⁵⁵³ Allerdings würde der Terminus in dieser Zeit

⁵⁵⁰ Ebd., S. 155.

⁵⁵¹ Ebd., S. 156.

⁵⁵² Vgl. Wagschal et al. (2009).

⁵⁵³ Vgl. Victor de Riquetti, Marquis de Mirabeau (1756).

unter dem Aspekt der Vernunft und Aufklärung verwendet, der allerdings sehr wohl die europäische Entwicklungsgeschichte als Metrik propagierte. Problematisch war schon damals die Tatsache, dass sich mit der Zeit biologistische Interpretationen herausbildeten. Kultur kann allgemein sowohl Konfliktursache als auch Konfliktlösung sein.⁵⁵⁴ Bei innerstaatlichen oder zwischenstaatlichen Konflikten ist es folglich kaum möglich, kulturelle Aspekte bei Analysen und Lösungsstrategien in der Ethik zu ignorieren. Samuel Huntington ist dabei der prominenteste Vertreter, der den Begriff des kulturellen Konflikts in der Form eines »Clash of Civilizations« als genuine Kategorie verwendet.⁵⁵⁵ Seine Überlegungen richten jedoch primär auf zwischenstaatliche Konflikte

Die Kultur bzw. „kulturelle Identität“ bestimmt dabei die Konstituierung der Kulturkreise.⁵⁵⁶ Die Elemente dieser Kultur sind seiner Ansicht nach Familie, Verwandtschaft, Abstammung (blood), Sprache, geteilte geistige Vorstellungen, Werte, Bräuche und Institutionen. Von herausragender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Religion. Diese wird von Huntington als »principal defining characteristic«⁵⁵⁷ definiert. Die Kulturkreise sind für Huntington statische und wenig wandlungsfähige Bezugssysteme menschlicher Ordnungen.⁵⁵⁸ Sie ersetzen tatsächlich die Staaten als vornehmliche Akteure und sind eingebettet in ein anarchisches System. Sie artikulieren ihre Interessen aufgrund kultureller Identitäten und suchen in einer anarchischen internationalen Ordnung wie die Nationalstaaten nach Macht bzw. Sicherheit. Konflikte innerhalb von Kulturen bzw. Kulturkreisen verlieren vor diesem Hintergrund an Bedeutung. Bruchlinien zwischen den Kulturkreisen bilden periodisch die neuen kulturellen Konflikte. So kann man diese Art von Konflikt als kulturrealistisch bezeichnen. Statt Machtblöcke stehen sich Kulturkreise unversöhnlich gegenüber.

Diese Konfliktvorstellung ist daher ihrem Wesen nach eine kulturalistische und im Prinzip eine relativistische Konzeption. Unterstellt wird, dass die kenntlich gemachten kulturellen Entitäten jeweils eine kohärente und von anderen unterschiedene Gesamtheit bilden. Umgangen werden damit sowohl Wandlungen, die alle Gesellschaften infolge ihrer Einbeziehung in die Globalisierung erfahren haben, als auch die in allen einzelnen Komponenten wirkenden Interessenskonflikte. Die kenntlich gemachten Gesellschaften treten angeblich durch ein je eigenes statisch geschlossenes »Wertesystem« auf.⁵⁵⁹ Diese Konzeption wird mit rationalistischen Überlegungen des ersten Paradigmas verbunden, welche die kulturalistischen Überlegungen transzendieren und in ein universelles Konzept menschlicher Konflikte einbettet. Frasers Kritik einer Überdehnung des Begriffs der Anerkennung und Sens Kritik eines verkürzten Menschenbildes und ist vor diesem Hintergrund meines Erachtens zuzustimmen.

Analog zum rationalistischen Konfliktbegriff, verstanden als eine kollektive menschliche Handlung, ist auch der identitätsbezogene Konfliktbegriff, wie ich ihn in einem weiteren

⁵⁵⁴ Vgl. Marsella (2005), S. 653.

⁵⁵⁵ Vgl. Huntington (1996).

⁵⁵⁶ Die Betonung der „Kulturkreise“ als maßgebliche Aggregationsebene wird auch in der Tradition von Spengler, Toynbee, Weber, Durkheim und Eisenstadt verwendet.

⁵⁵⁷ Vgl. Huntington (1996), S. 21.

⁵⁵⁸ Vgl. Virchow (2010), S. 17.

⁵⁵⁹ Vgl. Amin (2003).

Sinne verstehe, zu konfigurieren. Dieser ist aufgrund seiner Konstellation in Bezug auf mindestens zwei Akteure immer Bestandteil sozialer Konflikte im weitesten Sinne. Uwe Waagschal etwa verortet politische Konflikte im metaindividuellen, makrosozialen Bereich. Die klare Abgrenzung zum rationalistischen Konfliktbegriff lautet wie folgt:

»Im Unterschied zu diesen interessensgeleiteten Konfliktgütern herkömmlicher Konflikte, geht es in kulturellen Konflikten nicht um Interessen, sondern um Identität. Kulturelle Konflikte sind Identitätskonflikte. Der Konfliktgegenstand bestimmt sich nicht danach, was die Akteure wollen oder zu wollen vorgeben, sondern was sie sind oder zu sein glauben.«⁵⁶⁰

Wichtig in diesem Zusammenhang ist der deutlich substantiellere Charakter der Begriffe Freund/Feind. Dieses Begriffspaar stellt einen mehr normativen, als theoretischen Gegensatz dar. Hier kann keine Abschwächung seitens rationalistischer Ansätze erfolgen, die den Begriff »Feind« möglicherweise in »Konkurrenten« oder »Wettbewerber« abschwächen und dessen Identität und Kultur gegenstandslos für den vorliegenden Konflikt ist. Ein Kultur- oder Identitäts- Konflikt ist keine Krise, keine Meinungsverschiedenheit und auch kein Streit im weiteren Sinne, sondern im zugespitzten Falle, gekennzeichnet durch das gegensätzliche Verhältnis der Freund/Feind Beziehung. Kollektive Gruppenidentität ist ihrer Natur nach exklusiv und im Konfliktfall kategorisch.

Kulturelle Konflikte stehen hier jedoch durch einen besonderen Mechanismus hervor, der den Unterschied zwischen Gütern und Werten deutlich werden lässt. Kulturelle Konflikte nehmen hinsichtlich ihres Gegenstandes nicht einfach Bezug auf den kulturellen Kontext – in kulturellen Konflikten wird der kulturelle Kontext selbst zum Gegenstand des Konflikts. Die Konfliktparteien A und B mögen durch einen jeweils anderen Habitus gekennzeichnet sein – der Rahmen ihrer Kommunikation, verstanden als Handlung, ist jedoch für beide identisch. Die Brisanz kultureller Konflikte liegt darin, dass sie nicht primär über einen eindeutig bestimmbar, interessensgeleiteten Gegenstand geführt werden, sondern dass die Akteure eine fundamentale Differenz hinsichtlich des Rahmens, in dem die Kommunikation stattfindet, wahrnehmen oder behaupten. Es steht nicht mehr nur ein Gegensatz hinsichtlich der Interessen, sondern Akteur A erkennt oder glaubt zu erkennen, dass Akteur B im Kernbereich seiner Identität, in seinem Denken, Fühlen Handeln von einem (weil kulturell und identitätsbezogen) grundlegend anderen Kontext geprägt ist als er selbst.⁵⁶¹

Das Verhältnis und die wechselhafte Abgrenzbarkeit von Sozialem und Kulturellem sind, wie bei Honneth und Fraser deutlich geworden, umstritten. Eine sinnvolle Herangehensweise an das Problem wäre die Annahme, dass das Kulturelle und das Soziale, d. h. dasjenige, welches von der Gesellschaft übrigbleibt, wenn das Kulturelle ausgeblendet wird, zwei Betrachtungsweisen desselben Phänomens darstellen: die Trennung des Kulturellen vom Sozialen kann zwar nie hinreichend exakt erfolgen, denn ersteres ist nicht weniger »gesellschaftlich« als letzteres. Die Gesellschaft als Ganzes wird dabei in der Analyse auf unterschiedliche Weise verstanden. Während der gesellschaftliche Kontext in

⁵⁶⁰ Vgl. Waagschal et al. (2009), S. 37.

⁵⁶¹ Ebd., S. 39.

der hier angedachten Weise eine Art Residuum für alles Nichtkulturelle darstellt, kann der kulturelle Kontext durch seine Zentrierung auf das Feld „Identität“ abgegrenzt werden. Kultur ist damit diejenige Komponente der Gesellschaft, die ihre kollektive Identität ermöglicht. Kultur ist dabei stets bedeutungsbezogen:

»Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.«⁵⁶²

Wie in den Kapiteln 2.1. und 2.2 gezeigt, definiert die Soziologie den Begriff der Kultur als Standards, Werte und Normen und ihre Symbolisierungen. Bei dieser Betrachtungsweise geraten dementsprechend lediglich die so genannten Wertekonflikte in den Blick. Doch vieles, was in der heutigen wissenschaftlichen und öffentlichen Debatte als kulturelle Problematik menschlicher Konflikte erscheint, beschränkt sich nicht allein auf den Bereich der Werte. Manches hat weitere Dimensionen: Die politische Dimension ist stets zu berücksichtigen. Verteilungskonflikte beispielsweise gehen immer über die kulturelle Dimension und der Identität hinaus. Religiöse Konflikte können oftmals nicht auf normative Diskurse reduziert werden, sondern weisen ausgeprägte geschichtliche Kontexte auf. Einige kulturelle Konflikte entbehren gar völlig einer Wertediskussion wie z.B. regionale Autonomiekonflikte.⁵⁶³ Diese Perspektive negiert allerdings die erläuterte analytische Unterschiedlichkeit zwischen Gesellschaft und Kultur. Damit würde folglich auch der Untersuchungsgegenstand kultureller Konflikt hinfällig und in der Gesamtheit der sozialen Konflikte verschwinden. Somit haben wir es hier mit einem tendenziell substantielleren Konfliktbegriff zu tun, der neben materiellen Interessen auch geschichtliche Kontexte, kulturelle Werte und Identität beinhaltet, aber hinsichtlich seiner Inhalte und seinen normativen Vorgaben uneinheitlich ist - im Gegensatz zu zum rationalistischen Paradigma. Unverändert scheint dabei der Maximierungsgedanke der beteiligten Akteure zu sein. So könnte man etwa Huntingtons Ansatz als eine dem rationalistischen Paradigma nahestehenden Ansatz verstehen, dessen Akteure nicht mehr nach materiellen Nutzen bzw. Interesse handeln, sondern stattdessen kulturelle Normen und Werte gegeneinander versuchen durchzusetzen.

Hinsichtlich einer Konfliktethik weisen alle soziologischen Konflikttheoretiker auf die wichtigen Aspekte der Gesellschaft, Kultur und Identität hin. Vor allem die Kommunitaristen plädieren für einheitliche Werte, die innerhalb einer Gemeinschaft allgemein akzeptiert werden sollen, und damit zu einem friedlichen Miteinander führen. Es finden sich zahlreiche Bezüge zu Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, die in einen größeren Diskurs zu Fragen der Gerechtigkeit hinweisen. Andererseits ergeben sich aus einigen Ansätzen problematische Schlussfolgerungen, wie Huntingtons Thesen zeigen. Somit neigt die paradigmatische Orientierung am sozial-kulturellen einerseits Konflikte über- und gleichzeitig –unter- zu bestimmen. Darüber hinaus neigen die moralischen Forderungen kulturalistischer Prägungen innerhalb einer sozialen Gruppe zum Fundamentalismus und

⁵⁶² Vgl. Max Weber. Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Max Weber (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen XI, 613. 1988, S. 188

⁵⁶³ Ebd., S. 189.

Abgrenzung nach außen. Universelle Normen haben es unter diesen Umständen mitunter schwer. Daraus ergibt sich noch eine weitere Problematik. Was als kulturelle Norm gilt, ist im Prinzip Ergebnis eines gesellschaftlichen Verhandlungsprozesses. Sen weist in seiner Kritik darauf hin, dass Normen ein starkes relatives Moment inhärent ist. Dies stellt aus einer objektiven Gerechtigkeitsperspektive ein Problem dar. Weder Monokulturalismus noch Multikulturalismus sind intrinsisch wertvoll. Diesem Paradigma fehlt es in Bezug auf Konfliktethik und Konfliktlösung an universeller normativer Fundierung.

3 Paradigma (III): »Ideologie«

Das folgende Konfliktparadigma zeichnet sich dadurch aus, dass nur wenige Grundannahmen herangezogen und auf dieser Basis bis in extremer Weise auf das Politische übertragen werden. Man kann in der Tat Zweifel einwenden, ob es sich hier überhaupt um ein geschlossenes Paradigma handelt. Es sind keine gemeinsamen Ideen, Begrifflichkeiten oder Theorietraditionen im Rahmen eines oder mehrerer Forschungsprogramme vorhanden. Auch wird hier nicht von einem bestimmten Rationalitätsverständnis ausgegangen. Prinzipiell geht es dabei um universelle moralische Wahrheiten. Ihre spezifische Steigerung erfahren sie in Form von Utopien und Ideologien. Hanna Arendt bezeichnet sie als Bestandteil »totalitäre Herrschaft«, Eric Voegelin dagegen als »politische Religionen«. Nach dieser Definition fallen beispielsweise der Kommunismus, der Faschismus und auch aktuell der radikal-fundamentalistische Islamismus unter dieses Paradigma. Es wäre allerdings eine verkürzte Annahme die genannten Ideologien allein diesem Paradigma zu zuordnen. Materielle Interessen, kulturelle Normen und Werte können ebenso eine Rolle spielen. Abgesehen davon können auch andere Weltanschauungen ideologisch missbraucht werden, wie etwa die Religion oder aber auch die liberale Demokratie.⁵⁶⁴ So beziehen sich zum Beispiel amerikanische Neokonservative bei ihrer Forderung nach militärischen Interventionen explizit auf universelle Werte der Freiheit und Demokratie. Die These, die in diesem Zusammenhang vertreten wird, geht davon aus, dass universelle Wahrheitsansprüche an sich noch nicht zu Konflikten führen. Dies ist erst der Fall, wenn ein »Interventionsrecht« aus ihnen abgeleitet wird. Dieses Phänomen kann man unter dem Begriff des »Fundamentalismusfehlschlusses der moralischen Wahrheit« subsumieren.⁵⁶⁵ Trifft diese Beschreibung für eine bestimmte Weltanschauung zu, befindet man sich in der von Carl Schmitt beschriebenen Freund-Feind-Beziehung.⁵⁶⁶ Aus diesem Grund ist dieses Paradigma für viele Konflikte und Kriege maßgeblich, wie etwa die Kreuzzüge des Mittelalters, die europäischen Religionskriege des 16. Und 17. Jahrhunderts, die Weltkriege des 20. Jahrhundert, der Irakkrieg des Jahres 2003 (»Achse des Bösen) und das islamische Kalifat (IS) im Jahr 2014. Die Freund-Feind-Beziehung charakterisiert auch den Konfliktbegriff in den anderen Paradigmen, aber in diesem Paradigma umfasst dieser weit mehr als materielle Existenz und Vorteils kalkül bzw. kulturelle Werte. Die normativen Forderungen dieser Wahrheitsansprüche sind substantiell und absolut.

Ich werde daher in Punkt (3.1) mit Hannah Arends Ideologiebegriff beginnen, der für das Konfliktparadigma maßgeblich sein wird. Eine weitere Einordnung liefert (3.2) Eric Voegelins Arbeiten zu den gnostischen Bewegungen. Dem folgt in (3.3) ein aktueller Bezug am Beispiel des totalitären Islamismus. In (3.4) wird am Beispiel der amerikanischen Neokonservativen ein weiterer Bezug zur Gegenwart gezogen.

Fehlte es im ersten Konfliktparadigma an grundlegenden Informationen zu komplexen sozialen Beziehungen in Bezug auf Konflikte und im zweiten Konfliktparadigma an universeller moralischer und ethischer Fundierung hinsichtlich von Konfliktlösungen, so

⁵⁶⁴ Vgl. Müller (2004).

⁵⁶⁵ Vgl. Nida-Rümelin (1997),

⁵⁶⁶ Vgl. Schmitt (1932).

wird die folgende Diskussion zeigen, dass die größte Problematik dieses dritten Konfliktparadigmas im Fundamentalismus universeller Wahrheitsansprüche liegt.

3.1 Totale Herrschaft

Das moderne Phänomen totalitärer Herrschaft ist in seinem Ausmaß an Gefährlichkeit von den meisten Zeitgenossen völlig unterschätzt worden, so die Eingangsthese zu Arendts zeithistorischen Befund. Damit einher geht die Neigung, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft mit deren zeitgenössischen Komponenten wie Rassismus, Antisemitismus oder Imperialismus gleichzusetzen.⁵⁶⁷ Dies jedoch, so Arendt, verkennt die neue Dimension dieser spezifischen Herrschaftsform. Gefährlich ist sie deswegen, da einerseits der Missbrauch dieser Ideologien durch totalitäre Bewegungen verkannt wird, welcher darin besteht, dass im Grunde jegliche tatsachenbasierte Substanz dieser Ideologien vollkommen eliminiert wird. Daraus folgt nicht, dass überall dort, wo ideologisches Denken in weiten Teilen der Bevölkerung vorherrscht, totalitäre Regime existieren. Der Fokus auf die Kernelemente von Ideologien ist anfällig für Fehleinschätzungen hinsichtlich der tatsächlichen Gefahr, die von totalitären Bewegungen ausgeht. Die grundlegenden Ursachen totalitärer Bewegungen macht Arendt daher in einer neueren Parallelentwicklung moderner Gesellschaften aus, die den Niedergang des Nationalstaates und das gleichzeitige Aufkommen antisemitischer Bewegungen umfasst, und die sich vom alten mittelalterlichen Judenhasse unterscheidet. Arendt argumentiert, dass ein Zusammenhang besteht zwischen diesem nationalstaatlichen Zerfallsprozess in Europa und dem Sieg antisemitischer Ideologien vor allen anderen Ideologien. Keinesfalls ist die Erklärung zutreffend, dass es sich beim Antisemitismus um die Suche nach einem Sündenbock handelte. Eine Ventilfunktion, so Arendt, erklärt nicht die Monstrosität des Völkermordes. Arendt ist der Überzeugung, dass Unterdrückung und Ausbeutung als solche eher selten von Menschen als unerträglich bezüglich einer ungerechten Herrschaft empfunden wird. Viel unerträglicher ist vielmehr vermeintlicher Reichtum, weil niemand verstehen kann warum dieser eigentlich geduldet werden soll.⁵⁶⁸ So erreichte der Antisemitismus vor allem dann seinen Höhepunkt, als die Juden ihre historische Funktion im öffentlichen Leben und ihren Einfluss eingebüßt hatten und nichts mehr besaßen als ihren Reichtum. Der Zerfall des Nationalstaates macht Arendt im Aufkommen des Imperialismus aus, der aus der europäischen Kolonialgeschichte entsprang. Erst mit dem imperialistischen Zeitalter tauchten eine Vorstellung und auch eine Praxis von Weltpolitik ein, in welcher sich der Anspruch auf Weltherrschaft manifestierte. Arendt macht sehr viele Elemente in dieser Epoche aus, die dann auch in verschärfter Form totalitäre Herrschaft wieder auftreten. Hier finden sich bereits die Legende vom »Whites man's burden«, von herrschenden und beherrschten Rassen und »Untertanenvölkern«. Der Höhepunkt dieser Entwicklung markiert die Zwischenkriegszeit, so Arendt, in der der Völkerhass vor allem in Zentral-, Ost- und Südeuropa in eine neue Phase trat.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Vgl. Arendt (1955), S. 5.ff.

⁵⁶⁸ Ebd., S. 7.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 9.

Ein wichtiger Aspekt, welcher totalitäre Herrschaftsformen auszumachen scheint, ist die Tatsache, dass Terror nicht nur und nicht einmal primär zur Einschüchterung und Liquidierung von Gegnern benutzt wird, sondern ein permanentes Herrschaftsinstrument ist, mit dem absolut gehorsame Volksmassen regiert werden. Totalitäre Führer sind nicht allein gefährliche Demagogen und nicht vergleichbar mit den Demagogen in der griechischen Polis. Das Gefährliche ihres Erfolges, so Arendt, beschränkt sich nicht allein darauf, an niedere Instinkte des Menschen zu appellieren. Was moderne Massen von dem Mob früherer Zeiten unterscheidet, ist die Selbstlosigkeit und Desinteressiertheit am eigenen Wohlergehen, die sich auffällig in modernen Massenbewegungen manifestiert.⁵⁷⁰

Arendt weist darauf hin, dass es nicht überraschend ist, wenn Mitglieder totalitärer Bewegungen sich von Verbrechen unbeeindruckt zeigen, die Außenstehende oder Gegner betreffen. Das Ungewöhnliche jedoch ist, dass die gleiche Bewunderung oder zumindest Gleichgültigkeit auch anzutreffen ist, wenn die Betroffenen Teil der eigenen Bewegung sind und oft auch in ihren Überzeugungen auch dann nicht zu erschüttern sind, wenn sie selbst Opfer werden. Beispiele lassen sich anhand der Säuberungen und Schauprozessen der kommunistischen Partei in der Sowjetunion zeigen. Dies bedeutet in der Konsequenz allerdings, dass solange die Massenbewegung am Leben ist, d.h. die Organisation ihre fanatisierten Anhänger nicht im Stich lässt, das Mitglied weder von Erfahrung noch von Argumenten zu erreichen ist.

»es (das Mitglied) hat sich so sehr mit der Bewegung identifiziert, geht in den Bewegungsgesetzen so völlig konform, dass es scheint, als sei die Fähigkeit Erfahrungen zu machen, überhaupt vernichtet, so dass der Einzelne selbst gegen Tortur abgedichtet ist und gleichsam nicht mehr dazu kommt, auch nur Angst vor dem Tod zu empfinden«⁵⁷¹

Dieser Aspekt macht eine genauere Betrachtung notwendig, da in diesem beschriebenen menschlichen Handeln die Konflikthaftigkeit der totalitären Herrschaftsform zugrunde liegt.

3.1.1 Neue Herrschaftsform

Die Hauptthese Hannah Arendts in Bezug auf totalitäre Herrschaft ist die prinzipielle Verschiedenheit dieser Herrschaftsform von bisher bekannten Formen wie der Despotie, Tyrannis oder Diktatur.⁵⁷² Die aus der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit bekannten Staatsformen der Demokratie, des Königtums und der Tyrannis sind nach Arendt schon recht früh in ihren Grundlagen festgelegt worden und sind seit dieser Zeit oft modifiziert, aber nicht gänzlich neu verändert worden. Diesen klassischen Formen der

⁵⁷⁰ Ebd., S. 490.

⁵⁷¹ Ebd., S. 492.

⁵⁷² Ebd., S. 724.

Herrschaft liegen grundlegende gesellschaftliche Erfahrungen zugrunde, wie Menschen miteinander leben und interagieren. Die These der fundamental neuen Herrschaftsform des Totalitarismus setzt genau an diesem Erfahrungsbegriff an, welche behauptet, dass hier eine menschliche Erfahrung maßgeblich sei, die noch nie zuvor Grundlage einer Herrschaftsform gewesen ist. In diesem Zusammenhang wird von einer Krise gesprochen, die sich vor allem in dieser neuen Herrschaftsform ausgedrückt hat.⁵⁷³

Die erste Abweichung totalitärer Herrschaft im Vergleich zu anderen Herrschaftsformen wird sofort durch das Ausmaß der von diesen »Systemen« begangenen Verbrechen deutlich. Das Neue und kaum Begreifliche an den Nürnberger Prozessen, so Arendt, war die Unmöglichkeit der Aburteilung dieser Taten in »klassischen« Kategorien der Sünde und des Vergehens.⁵⁷⁴ Das Gebot »Du sollst nicht töten« verliert angesichts der systematischen und fabrikmäßig betriebenen Tötung von Millionen Menschen seine klare Zuschreibung von individueller Verantwortung. Die Todesstrafe scheint in Bezug auf diese mörderische Bevölkerungspolitik, bei der sich die Beteiligten und Mitwisser subjektiv unschuldig wähnen, kaum adäquat zu sein.⁵⁷⁵ Das Prinzip der Verantwortung ist eine tragende Komponente menschlicher Beziehungen. Ohne dieses Prinzip wäre eine geschichtliche Kontinuität nur schwer vorstellbar, so Arendt. Die Gaskammern der Nazis und die Konzentrationslager der Sowjetunion jedoch haben laut Arendt diese Kontinuität unterbrochen da, »niemand im Ernst für die Verantwortung für sie übernehmen und man niemanden im ernst für die verantwortlich machen kann.«⁵⁷⁶ Auf diese Weise wird die Solidarität unter den Menschen zerstört, welche aber unbedingt notwendig ist, um überhaupt menschliche Handlungen zu beurteilen.⁵⁷⁷

Bisher ist man bei der Beurteilung von Regierungen klarerweise von der Unterscheidung von gesetzmäßiger Regierung und tyrannisch-gesetzloser Willkür ausgegangen. Arendt führt nun an, dass totalitäre Herrschaftsformen zwar gesetzlos sind, insofern sie das bisherige positive Recht verletzen, aber sie sind keineswegs willkürlich.⁵⁷⁸ Anstatt positiv gesetzte Rechtsnormen zu formulieren und durchzusetzen, propagieren totalitäre Systeme »das Gesetz der Geschichte« oder »das Recht der Natur«. Es handelt sich dabei aber keineswegs um reine Propaganda, sondern diese angeblich höheren Gesetze werden konsequent exerziert. Arendt spricht an dieser Stelle von der »Exekution« eines objektiven, übermenschlichen Gesetzes, sei es der Natur oder der Geschichte, welche sich dadurch auszeichnet, dass am Ende eine neue Menschheit produziert werden soll, die lediglich Ausdruck dieses objektiven Gesetzes ist. Neben dem Ziel der Weltherrschaft verfolgen totalitäre Gewaltherrscher also ein Menschengeschlecht, dass in Form einer Massenbewegung ständig neu und permanent dieses objektive Gesetz verkörpert.⁵⁷⁹

⁵⁷³ Vgl. Voegelin (1938).

⁵⁷⁴ Vgl. Arendt (1955), S. 723.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 724.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 726.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 727.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 728.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 728.

Die totalitären Gesetze unterscheiden sich darüber hinaus von den positiv gesetzten Rechtsnormen durch ihren Bewegungsmoment. Sie dienen nicht der Stabilisierung von Gesellschaften, sondern haben rein teleologischen Charakter für die politischen Bewegungen. Das Wort »Gesetz« schafft in seiner Bedeutung unter diesen Umständen also keine Stabilität und Sphären der Freiheit, wie es positive Gesetzte im Allgemeinen tun, sondern sind in sich selbst Bewegungsprozesse, die auf ein Endziel gerichtet sind. Diese können zwar beobachtet und berechnet werden, wie es die Ideologen der totalitären Bewegungen exerzieren, aber ihnen fehlt die Verankerung in Gerechtigkeitsgrundsätzen des Individuums, sei es beispielsweise dem Gewissen oder der Stimme der Vernunft.⁵⁸⁰ Diesen »objektiven Gesetzten«, sei es in ihrer rassistischen Variante oder der dialektisch-materialistischen Form, liegt ein Prinzip der kategorischen Selektion zugrunde. Es geht immer um die Eliminierung von Abnormitäten, Rassen- oder Klassenfremden, welche eine wie auch immer geartete »Reinheit« bedrohen könnten.⁵⁸¹ Nach Arendt entlarven die totalitären Bewegungen dabei die ihnen zugrunde liegenden Ideologien insofern, als dass sie deutlich aufzeigen, dass es ein Ende dieses Selektionsprozesses niemals geben kann. Bei einem »objektiven Naturgesetz«, welches besagt, dass Schwaches und Lebensunwertes ausgesiebt gehört, wäre bei einem Ende dieses Prozesses das Ende der Natur selbst gekommen.⁵⁸² Ähnlich verhält es sich bei einem »Gesetz der Geschichte«, das den Kampf der Klassen behandelt. Die Geschichte wäre selbst an ein Ende gekommen, würden totalitäre Herrscher nicht permanent dafür sorgen, dass immer neue Gesellschaftsklassen zum »Absterben« gebracht werden. Das Bewegungsgesetz manifestiert sich damit in einem ultimativen Tötungsgesetz- und Gebot. »Du sollst töten« ist daher der normative Gehalt aller totalitären Bewegungen.⁵⁸³

Eine solchermaßen organisierte Gesellschaft kann niemals zur Ruhe im Sinne eines echten Friedens kommen. Während in einer Diktatur noch eine Art der Friedhofsruhe bzw. Stagnation vorherrscht, aus der unter Umständen eine Gegenbewegung hervorgehen kann, sind die Bewohner in einer totalitären Herrschaft jeder Spontanität beraubt.⁵⁸⁴ Gleichzeitig sind sie in Bewegung gehalten von Prozessen, die über den Menschen stehen, wie in diesen Beispielen Natur und Geschichte. Diese Bewegung äußert sich in gnadenlosem Terror gegen die Bevölkerung. Dieser wird bei der Überwindung jeglicher Opposition im Lande keineswegs überflüssig, sondern steht vielmehr erst am Anfang, und besteht unabhängig als ewiger Selektionsmechanismus der Bewegung. Arendt macht den permanenten Terror deswegen als das eigentliche Wesen totalitärer Herrschaft aus. Diese Art von Terror richtet sich nicht vornehmlich an Opposition und möglichen Widerstand, sondern fasst prinzipiell alle Menschen als potentielle Opfer ins Auge. Die Realität wird aus Sicht totalitärer Bewegungen zunächst in eine Sphäre totalitärer und nicht-totalitärer Systeme geschieden.⁵⁸⁵

⁵⁸⁰ Ebd., S. 729.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Ebd., S. 730.

⁵⁸³ Ebd., S. 731.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 732.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 733.

3.1.2 Terror und Ideologie

Sollte also das Wesen totaler Herrschaft tatsächlich im Terror liegen, so ist der Terror nicht einfach der Willkür eines machthunrigen Diktators unterworfen. Vielmehr richtet sich der Terror, wie schon gezeigt nach den ewigen Gesetzen der Natur und Geschichte. Dieser Terror wirkt sich auf die Mitglieder der Gesellschaft gleichsam aus als »eisernes Band, das die Menschen so stabilisiert, dass jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird.«⁵⁸⁶ Dieses eiserne Band ist sowohl allgemeingültiges Gesetz als auch der gleichzeitige Vollzug von Natur und Geschichte. Individuelle Freiheit ist aus dieser Perspektive gefährlich, da sie der ultimativen Erfüllung der Geschichte und Natur im Wege steht. Eine Erfüllung dieser Prinzipien ist ausschließlich mit dem Mittel des totalen Zwangs zu vollstrecken möglich.⁵⁸⁷

Freies Handeln und unabhängige Entscheidungsfindung muss unter diesen (totalitären) Umständen um jeden Preis unterbunden werden. Es steht den Prozessen der Natur und Geschichte im Wege und läuft Gefahr, das Projekt der ganzen Bewegung zu unterminieren. Die Selektion von Personen findet daher im Namen und Willen der gesamten Menschengattung statt, Menschen werden um der Menschheit Willen geopfert. Diesem Prozess sind prinzipiell alle Mitglieder einer Gesellschaft unterworfen, nicht nur diejenigen, die tatsächlich Opfer wurden. Das eiserne Band des Terrors, wie es Hanna Arendt nennt, schließt die Individuen derart zusammen, dass nicht allein der Raum für individuelle Freiheit verschwindet, sondern die Individuen quasi zu einem einzigen Wesen monströsen Ausmaßes zusammengeschmolzen werden.⁵⁸⁸ Der Terror organisiert die Menschen so zu einem einzigen kollektiven Gefüge, das sich unter dem angeblich notwendigen Natur- oder Geschichtsprozess ständig fortbewegt und dabei absolut beherrschbar und berechenbar bleibt. Die Exekution von Individuen oder »minderwertigen« Gruppen/Klassen/Völkern unter den objektiven Gesetzen werden sofort vollstreckt, ohne dieses Projekt einem langsamen und möglicherweise fehlerbehafteten natürlichen Selektionsprozess der Natur oder Geschichte zu überlassen.⁵⁸⁹

Normale Prinzipien des Handelns finden beim totalitären Terror ebenfalls keine Anwendung. Arendt bezieht sich in ihrer Argumentation dabei auf die Typologie von Montesquieu, der für jede Regierungsform ein spezifisches *Movens* ausmacht, welche Individuen handeln lassen. Der Stolz eines Bürgers in einer Republik ist dabei seine »Tugend«, während es beim monarchistischen Untertan seine »Ehre« ist. In der Tyrannis ist es die »Furcht« vor der tyrannischen Willkür. Montesquieu beschreibt diese Prinzipien, um die verschiedenen Staatsformen einen Antrieb zu verleihen, welches die Maßstäbe für öffentliches Handeln festlegt.⁵⁹⁰ Furcht und Misstrauen, welche in einer despotischen Herrschaft als Prinzipien herrschen, greifen im totalitären Terrorstaat als *Movens* jedoch

⁵⁸⁶ Ebd., S. 733.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 734.

⁵⁸⁸ Ebd., S. 735.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 736.

⁵⁹⁰ Vgl. Montesquieu (1748), Buch III, Kap. I.: De L'Esprit des Lois.

nicht, da die Opfer nach »objektiven« Maßstäben (Rasse, Klasse) ausgewählt werden und sich nicht mehr durch spezifische Handlungen oder Gedanken auszeichnen. Furcht hat in diesem Falle, so Arendt, keinen praktischen Sinn mehr. Die Bewegungsgesetze des Terrors setzen eine gänzlich neue Form des menschlichen Handelns ein. Sie exekutieren die scheinbaren Prinzipien der Natur oder der Geschichte und teilen im Prinzip die Menschen in Vollstrecker und deren Opfer ein.⁵⁹¹ Der Wunsch, diese Prozesse zu durchschauen ist das eigentümliche Movens totalitärer Herrschaft und bereitet sozusagen die Menschen in ihrer Funktion als Vollstrecker und Opfer, die der Selektionsprozess fordert, vor.⁵⁹²

Die Vorbereitung zu Vollstrecker und Opfer leistet in diesem Zusammenhang genauer die Ideologie. Im Sinne eines wissenschaftlichen bzw. pseudowissenschaftlichen Charakters ist Ideologien immer, so Arendt, eine zwingende Logik ihrer grundlegenden Idee inhärent. Sie ist keine regulative Kraft der Vernunft, sondern ein Instrument, mit dem sich angeblich große Prozesse und Ereignisse in der Welt (wissenschaftlich) berechnen bzw. voraussagen lassen. So ist beispielsweise in der Ideologie des Rassismus ein Bewegungsmoment inhärent, welcher davon ausgeht, dass ein bestimmter Prozess der Rassenkämpfe in einem langen Geschichtsprozess in sich logisch enthalten ist. Arendt weist in ihrem Ideologiebegriff daraufhin, dass Kommunismus und Rassismus keineswegs mehr totalitäre Elemente enthalten als andere Ideologien des 19. Jahrhunderts. Sie sind nur deswegen von totalitären Bewegungen eher aufgenommen worden, da hier die angeblichen Erfahrungselemente des Kampfes der Klassen oder der Rassen als sich als politisch bedeutsamer klarer gezeigt haben. Aus dieser Perspektive lassen sich auch andere Prinzipien, wie der Kampf der Religionen, der Kampf der Kulturen oder Kampf der Interessen (wie in den vorigen Kapiteln bereits gezeigt) als Ideologie modifizieren. Anders ausgedrückt ist jede Weltanschauung prinzipiell ideologiefähig. Es bedarf jedoch bestimmter Voraussetzungen, damit aus einer Weltanschauung eine Ideologie wird. Arendt nennt in diesem Zusammenhang drei wesentliche Elemente, die jedem ideologischen Denken zugrunde liegen: 1) Ideologien beziehen sich in ihrem Anspruch immer auf totale Welterklärung und speziell auf Prozesse des Wandels und der Veränderung. Das was momentan »ist«, steht nicht im Fokus ihres Interesses. Sie sind stets auf die Zukunft gerichtet und haben als Bewegung im eigentlichen Wortsinn die gesamte Menschheitsgeschichte im Sinn. Grundlegende Prinzipien ihrer Gedankengebäude, wie beispielsweise das Gesetz der Natur im Rassismus, haben lediglich die Funktion, historische Prozesse radikal zu reduzieren und damit leicht erklärbar zu machen. »Der Anspruch auf totale Welterklärung verspricht die totale Erklärung des Vergangenen, totales Sich-Auskennen im Gegenwärtigen und verlässliches Vorhersagen des Zukünftigen«.⁵⁹³ Der Anspruch auf totale Weltherrschaft macht sich daher bereits in diesem beschriebenen Anspruch auf totale Welterklärung bemerkbar.

Aus diesem ersten Grundelement ideologischen Denkens folgt 2) die Konstitution einer eigenen, unabhängigen Wirklichkeit. Ideologisches Denken wird aufgrund seiner umfassenden Welterklärung unabhängig und immun von jeder menschlichen Erfahrung, die sich nicht unter das ideologische Denken subsumieren lässt. Der Wirklichkeit wird vielmehr

⁵⁹¹ Vgl. Arendt (1955), S. 738.

⁵⁹² Ebd., S. 739.

⁵⁹³ Ebd., S. 741.

eine eigene, mitunter verborgen operierende Realität entgegengestellt, die im Hintergrund herrscht und die es mit Hilfe eines »sechsten Sinns« wahrzunehmen gilt, da den klassischen fünf Sinnen nicht mehr zu trauen ist. Dieser sogenannte »sechste Sinn« muss allerdings erst mit Hilfe von Ideologie geschult werden, im Falle der Nazis auf ihren Ordensburgen oder im Falle der stalinistischen Sowjetunion in den Schulen der Komintern. Die Emanzipation des Denkens von der erfahrbaren Wirklichkeit läuft darauf hinaus, hinter jedem Ereignis einen geheimen Sinn zu vermuten. Jedes politische Handeln folgt einer verschwörerischen Absicht. Hier finden sich viele Anknüpfungspunkte zu esoterischen Positionen. Rationalität im Sinne gesunden Menschenverstandes aufgrund der fünf Sinne wird schleichend und schließlich vollkommen ausgeschaltet. Kein Argument und keine Erfahrung können eine ideologisch denkende Person, die Teil einer totalitären Bewegung ist, von Fehlern oder Fehlschlüssen ihrer Ideologie überzeugen.⁵⁹⁴

Schließlich führt dieses Verhalten zu Element 3), welches man als das Verfahren logischer Beweisführung bezeichnen kann.⁵⁹⁵ Eine als sicher und unhintergebar angenommene Grundprämisse wird stets mit einer logischen Konsequenz deduziert, wie sie in der Wirklichkeit eigentlich nicht vorkommen kann. Methodisch kann die vorgenommene Deduktion sowohl logisch, als auch dialektisch vonstattengehen. Die Argumentation verläuft damit scheinbar wissenschaftlich und subsumiert alle natürlichen oder geschichtlichen Ereignisse unter einer einzigen Prämisse. Allein die Prämisse stammt noch aus der erfahrungsbasierten Wirklichkeit, ist jedoch in ihren Folgerungen von der Wirklichkeit vollkommen abgekoppelt. Vor allem diese scheinbar zwingende Logik überzeugt viele Menschen in der Moderne nicht. Es ist daher das Wesen von Ideologien aus einer Idee und Weltanschauung eine deduzierbare Prämisse zu machen, aus der sämtliche mörderischen Handlungen ableitbar sind.⁵⁹⁶

Damit wird die ideologische Einteilung der Menschen in Vollstrecker und Opfer nicht eigentlich von Ideologien selbst geleistet, sondern erst von der in der Ideologie enthaltenen eigentümlichen deduktiven Logik. Diese Logik ist in der Lage auf viele Menschen einen enormen Selbstzwang auszuüben. »Wer A sagt, muss auch B sagen«, so die stimmige Folgerung, die dazu führt, dass Menschen bemüht sind, sich nicht in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln.⁵⁹⁷ Sinn und Stimmigkeit werden in dieser Logik gleichgesetzt und führen in der Konsequenz dazu, dass Menschen bereit sind, um der Widerspruchslosigkeit willen die tatsächliche Wirklichkeit zu leugnen.⁵⁹⁸ Arendt macht als einziges Gegenprinzip gegen diese mörderische Logik des Terrors die Spontanität menschlichen Denkens aus, welche fähig ist, jede Argumentationskette noch einmal von vorne anzufangen und die Grundprämisse zu überprüfen. Diese Eigenschaft menschlichen Denkens ist ein Moment der Freiheit, welches kaum zu beherrschen möglich ist. Genau deswegen insistiert totalitäre Ideologie auf der unbedingten Eliminierung von Erfahrung

⁵⁹⁴ Ebd., S. 740.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 742.

⁵⁹⁶ Ebd., S. 742.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 743.

und gesundem Menschenverstand. Terror will unter allen Umständen dieses spontane Nachdenken verhindern.

»Der Zwang des totalen Terrors, der Menschen in Massen zusammenpresst, und so den Raum der Freiheit zwischen ihnen vernichtet, und der Zwang des logischen Deduzierens, der jeden einzelnen auf den durch Terror organisierten Marsch präpariert und ihn in die gehörige Bewegung versetzt, gehören zusammen, entsprechen und bedürfen einander, um die totalitäre Bewegung ständig in Bewegung zu halten.«⁵⁹⁹

Terror und Ideologie bezeichnen damit den totalen Zwang, sowohl von außen als physischen Terror als auch von innen in Form von logischer und gnadenloser Deduktion. Dieser Zwang bleibt auch dann bestehen, wenn irgendwann einmal der Glaube an die erste Prämisse (Herrenrasse, klassenlose Gesellschaft) über der Zeit verloren geht. Die zwingende Logik aus Prämisse und Schlussfolgerung sind das einzige, was vor den Auswirkungen der Realität noch schützen kann. Sie haben Bestand, wenn die Menschen unter der totalen Herrschaft alles andere verloren haben. Sie bleiben in ihrer Bewegung und mit der ihnen eigenen Realität gefangen bis zum Tod.

3.1.3 Moderne Krise

Die Formen totalitärer Herrschaft sind im Grunde mit einem Konfliktbegriff oder Paradigma nicht gänzlich fassbar. Die Einteilung der Welt in eine totalitäre und nicht-totalitäre Sphäre einerseits und die mörderischen Aktivitäten von Ideologie und Terror in totalitären Herrschaftsverhältnissen andererseits, machen eine Beschreibung der Situation als »konflikthaft« euphemistisch. Zum klaren Verständnis dieses Phänomens gilt es zu klären, warum diese spezifisch neue Herrschaftsform überhaupt aufgetreten ist. Der Grund, warum moderne Menschen derart leicht für Ideologien und totalitäre Bewegungen anfällig zu sein scheinen, liegt in ihrer zunehmenden »Verlassenheit«, so Arendt.⁶⁰⁰ Diese zeichnet sich dadurch aus, dass Menschen durch gemeinsamen Erfahrungen aus geschichtlich-politischen Gründen herausgestoßen sind und dadurch die gemeinsamen Beziehungen zu anderen Menschen unterbrochen wurden. Die Menschen sind auf sich alleine zurückgeworfen und können sich auch nicht mehr auf althergebrachte Traditionen stützen. Dieses Alleinsein begünstigt die Affinität zu deduktivem Denken. Dieses zwanghafte Folgern aus unhinterfragten Prämissen macht den eigentlichen Extremismus aus, der freies Denken unmöglich macht. Mit echter Radikalität hat dies aus Sicht Arendts nichts zu tun. Die Ursache ist also in der Verlassenheit der Menschen zu suchen, die ein Produkt der Verweltlichung und Säkularisierung ist.⁶⁰¹ Der Mensch ist in der Moderne vom alten Glauben abgefallen, aber findet sich, im Gegensatz zur Antike, in einer sich ständig

⁵⁹⁹ Ebd., S. 744.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 745.

⁶⁰¹ Vgl. Arendt (1987) S. 312 ff.

verändernden Welt wieder, in der er gänzlich auf sich zurückgeworfen ist. Es scheint unter diesen Umständen sogar zweifelhaft, ob es sich bei der diesseitigen Welt überhaupt um Wirklichkeit handelt. Arendt spricht von einem fundamentalen »Erfahrungsschwund« besonders in Hinblick auf individuelles Handeln, welches in der Moderne auf das Niveau des Arbeitens reduziert wird und nur noch eine Funktion des Lebensprozesses ist. Es geht lediglich um automatisches Funktionieren im Rahmen der Arbeitsgesellschaft.⁶⁰² Individuelles Handeln im Sinne von Machen, Herstellen, Fabrizieren von Weltbildern scheint sich immer mehr zu beschränken.⁶⁰³

Am Beispiel des Konzentrationslagers wird diese These illustriert. Sollte die These zutreffen, dass sich alle Regierungsformen auf unterschiedliche Grunderfahrungen der Menschen zurückführen lassen, ist das Konzentrationslager das Sinnbild und tragende Institution totaler Herrschaft. Es ist einerseits ein Experiment um festzustellen, was überhaupt mit Menschen möglich ist. Andererseits soll hier die Überflüssigkeit von Menschen deutlich gemacht werden. Diese Erfahrung der eigenen Überflüssigkeit, so Arendt, entspricht der Erfahrung vieler Menschen in der modernen Welt. Die Situation in den Konzentrationslagern, in denen pausenlos willkürlich bestraft wird, ohne ein Verbrechen begangen zu haben, in der Arbeit kein Ergebnis zu erfüllen braucht, produziert im eigentlichen Sinne »Sinnlosigkeit«. Das Konzentrationslager repräsentiert damit die eigentliche Gesellschaft totaler Herrschaft. Die Menschen sind im wahrsten Sinne durch das eiserne Band des Terrors zusammengeschweißt, aber ohne echte Beziehung zu einander. Sie sind unterteilt in Vollstrecker und Opfer, welche die Ideologie in eine fiktive Wirklichkeit presst. Diesen gesellschaftlichen Zustand beschreibt Arendt als Krisenhaft und daher beleibt »organisierte Verlassenheit«.⁶⁰⁴

3.2 Politische Religion

Dem Begriff der totalen Herrschaft wird im Folgenden der Begriff der politischen Religion gegenübergestellt. Beide Begriffe beziehen sich auf das gleiche politische Phänomen, doch begründet Eric Voegelin das Phänomen auf andere Weise und entwickelte auf dieser Grundlage eine eigene Philosophie. Aus diesem Grund ist sie für die vorliegende Arbeit relevant. Voegelins Grundmotiv zur den Arbeiten an den politischen Religionen ist seine Abneigung gegen jede Art von politischem Kollektivismus. In dieser speziellen Erscheinungsform des Politischen sieht er ein starkes religiöses Element.⁶⁰⁵ Dieses religiöse Element macht Voegelin als Wurzel der Ideologien des 20. Jahrhunderts aus, und diagnostiziert in diesen Bewegungen eine Verschmelzung von Religion und Politik. Schon die gängigen Definitionen des Staates hält er für positivistisch verengt, die sich in ihrem Kern auf einen Verbund von sesshaften Menschen beschränken. Der Staat wird danach als

⁶⁰² Ebd., S. 316.

⁶⁰³ Ebd., S. 318.

⁶⁰⁴ Vgl. Arendt (1955).

⁶⁰⁵ Vgl. Voegelin (1938), S. 5.

Absolutes verstanden und in der Folge aus seiner Sicht maßlos überbewertet.⁶⁰⁶ Diese Unterordnung des Menschen ist nach Voegelin religiösen Vorstellungen geschuldet. Den Ursprung der Religion hat der Mensch in der Erfahrung seiner »Kreatürlichkeit«, welche sich in den Tiefen der Seele in einem Gefühl der »Abhängigkeit« äußert, einem »Erlebnis der Bindung an ein überpersönliches, übermächtiges Etwas«. Die Menschen haben dabei einen unterschiedlichen Grad an kreatürlicher Erregung, so Voegelin, manche sind dafür mehr empfänglich als andere.⁶⁰⁷

Der Versuch, Religion aus dem menschlichen Bereich und der Politik zu trennen führt nach Voegelin zu katastrophalen Konsequenzen. Die lang zurückreichende Verdrängung der Religion im Laufe der europäischen Geschichte führt zu Konstruktionen innerweltlicher Religionen, die Teilinhalte der irdischen Wirklichkeit vergöttlichen.⁶⁰⁸ Dieser modernen Destruktion stellt Voegelin ein positives Beispiel einer politischen Religion im alten Ägypten unter der Herrschaft des Echnaton gegenüber. Hier ist der Herrscher nicht nur der Mittler zwischen Menschen und Göttern, sondern auch Übergang von göttlicher und menschlicher Sphäre, da der König auch selbst Gott ist. Er ist Symbol einer Ordnung, »Welt und Reich sind eines, und der Gottessohn ist der König«.⁶⁰⁹ Dieses positive konnotierte Beispiel einer politischen Religion dient Voegelin als scharfe Trennungsmatrix zu den modernen politischen Religionen. Voegelin rekonstruiert in sechs Schritten die Symbolik politischer Religionen: Als erstes grundlegendes Symbol der Legitimation nennt er in der Legitimierung der Herrschaft die Hierarchie.⁶¹⁰ Dieses Symbol vollzieht sich in der Ausstrahlung von der »göttlichen Spitze über die Hierarchie der Herrscher und Ämter bis zum letzten gehorchenden Untertan«.⁶¹¹ Diese Symbolik findet sich bei Echnaton, genauso wie bei Maimonides, bei Ludwig dem XIV. und bei Bodin. Die höchste Macht in der Welt ist Gott. Der weltliche Herrscher ist nicht souverän in einem absoluten Sinn, sondern lediglich gegenüber seinen Untertanen. Lediglich in der Anerkennung des Menschen in seiner Unmittelbarkeit vor Gott weicht Bodins Konzeption von der Symbolik des Echnaton ab, da der ägyptische Herrscher der ausschließliche Mittler zwischen Gott und Mensch war.⁶¹² Die Ordnungssymbolik Bodins blieb bis Hobbes das Bild der inneren Staatsordnung Europas bis zur neueren Rechtsordnung.

Das zweite wichtige Symbol politischer Religionen bezeichnet nach Voegelin die »Ekklesia«. Diese bezeichnet sämtliche Glieder einer Gemeinschaft als Einheit, die in Verbindung mit der beschriebenen Hierarchie der göttlichen Ordnung steht. In der Entwicklung der Ekklesia zeigen sich bereits Tendenzen, die zu »einer Vergöttlichung der irdischen Herrschaftsordnung«⁶¹³ führen. Die griechische Polis war noch eher ein fester Stammesverband, so Voegelin, und ein Eintritt konnte nur über diesen in die Kultureinheit

⁶⁰⁶ Ebd., S. 15.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 16.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 17.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 25.

⁶¹⁰ Ebd., S. 29.

⁶¹¹ Ebd., S. 30.

⁶¹² Ebd., S. 31.

⁶¹³ Ebd., S. 32.

erfolgen. In der christlichen Gemeinschaft fand eine Umbildung der Ekklesia-Substanz statt, der durch die Herrschaftsfunktion im »corpus mysticum« findet. Dieser ist gekennzeichnet durch eine gegliederte Einheit, in welchem es das Sakrament der Königssalbung gibt, genauso wie das Sakrament der Priesterweihe.⁶¹⁴ Diese Ekklesia hat sich zwar im Laufe der Geschichte oft gewandelt, ist aber in ihrem Grundgerüst erkennbar geblieben. Dies gilt in der Moderne besonders für die Einführung neuer Staatsreligionen, wie im Falle der Französischen Revolution im Fortbestehen des französischen Solidarismus, die als säkularisierte Karitas fungiert.⁶¹⁵

Die Entstehung des Symbols der »christlichen Ekklesia« verläuft parallel die Entwicklung der innerweltlichen Gemeinschaft. Voegelin nennt diese Unterscheidung »spiritual und temporal«. Als erster nimmt Augustinus eine scharfe Trennung zwischen der civitas dei und der civitas terrena vor, mit der Kirche als Repräsentantin des Gottesstaates auf Erden. Thomas von Aquin geht bereits einen Schritt weiter, wenn er von einer Arbeitsteilung von weltlicher und kirchlicher Macht spricht, in welcher naturgemäß die spirituelle Sorge der Kirche die höherrangige ist. Aus Voegelins Sicht war es nur noch eine Frage der Zeit, bis sich die weltlichen Staatsinstitutionen von der Unterordnung unter die Feudalkirche lösen würde und selbst »sakrale Gehalte an sich zieht«. Voegelin nennt vor diesem Hintergrund bereits die Herrschaft Friedrich II. nach der Eroberung von Jerusalem als eine erste innerweltliche Religion auf dem Boden der christlichen Ekklesia.⁶¹⁶

Das vierte Symbol betrachtet in Form der »Apokalypse« die Innenwelt der beteiligten Menschen. Dieses ist auf den geschichtlichen Verlauf der Menschheit gerichtet und zunächst von Paulus in seiner Einteilung der heidnischen Reiche »lex naturalis«, des Alten Testaments der »lex mosaica« und des dritten christlichen Reiches gekennzeichnet worden. Diese Deutung der Geschichte wurde von Joachim di Fiore aufgegriffen und in der Formulierung des dritten Reiches als unmittelbar bevorstehendes Zeitalter innerweltlich umgedeutet. Voegelin sieht hier eine durch die Jahrhunderte ansteigende Linie der Vervollkommenheit dieser Idee, die sich bis ins 20. Jahrhundert fortsetzt.⁶¹⁷ Dieses Symbol bildet den Untergrund der apokalyptischen Dynamik in den modernen politischen Religionen, etwa im Fortschrittsglauben als Volksreligion im 19. Jahrhundert oder im Symbolismus des 19. und 20. Jahrhunderts und im Dritten Reich des Nationalsozialismus. Auch inhaltlich sind die Bestimmungen des apokalyptischen Symbols in der Moderne erhalten geblieben, und zwar besonders im Glauben an die Auflösung der weltlichen Institutionen im neuen Zeitalter, im Glauben an das Absterben des Staates und der brüderlich freien Assoziation der Menschen im kommunistischen dritten Reich, so Voegelin. Darüber hinaus taucht hier die Figur des DUX als dem Bringer des Reiches ebenso auf, wie die Orden des neuen Reiches in den kommunistischen und nationalsozialistischen Bündnissen als Kern der neuen Reichsorganisation.⁶¹⁸

⁶¹⁴ Ebd., S. 33.

⁶¹⁵ Ebd., S. 34.

⁶¹⁶ Ebd., S. 38.

⁶¹⁷ Ebd., S. 41.

⁶¹⁸ Ebd., S. 42.

Die Entwicklung der neuen innerweltlichen Ekklesia, die sich analog zur christlichen vollzog, gipfelte nach Voegelin in einer spezifischen Konzeption des modernen Staates, dessen wichtigster Vertreter Thomas Hobbes gewesen ist.⁶¹⁹ Das Symbol des »Leviathan«, des unmittelbar unter Gott stehenden und gegenüber dem Untertan omnipotenten Staates bezeichnet die Gemeinschaft als neue in sich zentrierte Einheit.⁶²⁰ Der Naturzustand wird durch einen gemeinsamen Vertrag verlassen, jedoch, so Voegelin, geht es nicht einfach um die Wahl eines neuen Herrschers, sondern das Wesentliche besteht in der Verbindung der Vielzahl von Menschen zu der Einheit einer übermenschlichen Person: dem Commonwealth. Es handelt sich also beim Leviathansymbol um einen entscheidenden Schritt bei der Auflösung der alten christlichen Ekklesia.⁶²¹ Die neue Gemeinschaft gewinnt ihre Einheit nämlich durch den Souverän und nicht mehr durch christliche Gemeinschaft in der Tradition von Paulus. Das Commonwealth ist nicht nur machtpolitisch geschlossen, sondern auch geistig, da der Souverän, ob Monarch oder Versammlung, nun allein entscheidet welche Meinungen und Lehren in der neuen Gemeinschaft erlaubt sind.

»Die Begründung (dafür) könnte von einem modernen Propagandaministergeschrieben sein: die Handlungen der Menschen werden durch ihre Meinungen bestimmt, und wer die Meinungen richtig lenkt, der lenkt die Handlungen zu Frieden und Eintracht, zwar müssen die Lehren wahr sein, aber ein Konflikt könne nicht entstehen, denn Lehren, die den Frieden der Gemeinschaft stören, sind nicht wahr«⁶²²

Damit löst sich die Ekklesia aus dem Verband des universalen Reiches der christlichen Gemeinschaft mit der hierarchischen Spitze in Gott und verselbstständigt sich in der Folgezeit. Sie ist nicht mehr sakral, so Voegelin, von der obersten Quelle her, sondern ist selbst ursprüngliche sakrale Substanz geworden. Die neue Gemeinschaft ist in sich vollkommen geschlossen.⁶²³

Das Symbol der neuen »innerweltlichen Gemeinschaft« wandelt das Handeln der Menschen und das ihnen zugrundeliegende Weltbild fundamental. »Metaphysik wird zum Schimpfwort, Religion zum Opium für das Volk«.⁶²⁴ Wissenschaftlichkeit wird von einer ursprünglichen Methode zu Erforschung der Umwelt zu einer allgemein verbindlichen Handlungsanweisung. »Im Namen der Geschichte« oder der »Befehl des Blutes« begründen wissenschaftliche Weltanschauungen (Ideologien). Voegelin führt aus, dass selbst Kants Ideen zu einer Geschichte mit weltbürgerlichen Absicht ein Geschichtsbild entwerfen, in welcher die Vernunftperson als »innerweltliche zu immer höheren Stufen der Vollendung steigt, um schließlich unter geeigneten Führern bis zur zwangsfreien weltbürgerlichen

⁶¹⁹ Ebd., S. 43.

⁶²⁰ Ebd., S. 44.

⁶²¹ Ebd., s. 44.

⁶²² Ebd., S. 45.

⁶²³ Ebd., S. 46.

⁶²⁴ Ebd., S. 50

Gemeinschaft aufzusteigen«.⁶²⁵ Jeder Mensch ist dazu aufgefordert am großen Kollektiv mitzuarbeiten und nur als ganze Gemeinschaft schreitet die Entwicklung fort. Die Person wird schließlich nur noch Instrument oder Werkzeug, um gleich wie im Hegelschen Maschinenteil sich vollkommen dem Kollektiv zu unterwerfen. In den modernen politischen Religionen, den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts, sind Wissen und Technik nicht mehr dem überweltlichen Gott untergeordnet, sondern dienen dem neuen innerweltlichen Gott als »Lebensblut«⁶²⁶. Ein neues »corpus mysticum« in Form einer kollektivistischen Verschmelzung der Personen werden nicht mehr als Verbrechen gegen die Würde der Person anerkannt, sondern gefordert und herbeigesehnt als Methoden religiös-ekstatischer Verbindung des Menschen mit seinem neuen Gott.⁶²⁷

Die politischen Religionen des 20. Jahrhunderts sind damit nicht allein Ausdruck eines krankhaften Verhältnisses von Politik und Religion, da transzendente Religion in den totalitären Bewegungen immanentisiert wurde, sondern sie sind in erster Linie die Negation des Menschen.⁶²⁸ Die menschliche Gemeinschaft aber ist nach Voegelin auch ein Ort religiöser Erfahrung und kann nicht durch eine innerweltliche Kollektivexistenz ersetzt werden. In diesem Falle handelt es sich um eine Verkürzung des Menschen. »In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von der leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.«⁶²⁹

3.2.1 Moderne Krise

In der Beschreibung der Krise der Moderne und dem Aufkommen totalitärer Bewegungen stimmen Eric Voegelin und Hannah Arendt in dem Befund überein, dass die zunehmende Bindungslosigkeit in menschlichen Gesellschaften eine wesentliche Ursache derselben ist. Hannah Arendt jedoch sieht diese Bindungslosigkeit lediglich in der Atomisierung und Verlassenheit von Menschen begründet. Voegelin geht in seiner Analyse der modernen wesentlich kritischer vor. Keinesfalls sieht er in den modernen Massenbewegungen eine neuartige Erscheinung, sondern versteht sie als Ergebnis eines langen Geschichtsprozesses. Die Massenbewegungen weisen im Verständnis Voegelins daher nicht allein politische, sondern auch religiöse Merkmale auf, ohne die das gesamte Phänomen nicht zu verstehen ist.⁶³⁰ Aus dieser Perspektive ist auch ein Widerstand, der sich allein auf einen moralischen und ethischen Kodex stützt, »nicht radikal geführt«, da er die Wurzel des Problems nicht beachtet.⁶³¹

⁶²⁵ Ebd., S. 51.

⁶²⁶ Ebd., S. 55.

⁶²⁷ Ebd., S. 56.

⁶²⁸ Vgl. Bergbauer (2000), S. 190.

⁶²⁹ Vgl. Voegelin (1938), S. 63.

⁶³⁰ Ebd., S. 64.

⁶³¹ Ebd., Vorwort; in dieser Vorrede verteidigt sich Voegelin gegen den kritischen Vorwurf, seine Ausführungen wären zu objektiv gehalten und würden eine klare Verurteilung des NS-Regimes vermissen lassen.

Im Gegensatz zu Arendt interessiert sich Voegelins Werk für die geistige und intellektuelle Atmosphäre, die es erst möglich machte, dass sich totalitäre Bewegungen zu den führenden politischen Kräften des 20. Jahrhunderts entwickeln konnten. Die Krise der Moderne und die damit einhergehenden Konflikte sind vor diesem Hintergrund in erster Linie als geistige Krise zu verstehen, die den Nationalsozialismus und Kommunismus erst ermöglicht hat.⁶³² Zwei Entwicklungen haben im Falle Deutschlands zu diesem Zustand beigetragen: Zunächst war es laut Voegelin Hegel, welcher sagte, dass das Volk als Staat der Geist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und daher die »absolute Macht auf Erden sei«.⁶³³ Daraus folgt, dass dem Staat im Inneren keine Grenzen auferlegt werden (können). Es gilt absoluter Gehorsam und der Verzicht auf eigene Meinung um der »Ordnung« und des »Dienstes« willen. Es besteht in Hegels Philosophie ein tendenzieller Vorrang des Staates gegenüber dem Individuum, und Voegelin sieht hier einen Bezug zur Gegenwart.⁶³⁴

»Vor dem Realissimum des Staates versinken die Menschen, vor dem Realissimum des Weltgeistes Volk und Staat in das ursprüngliche Nichts ihrer Instrumentalität.«⁶³⁵

Das deutsche Staatsverständnis kulminiert vor diesem Hintergrund, so Voegelin, in der Unfähigkeit den individuellen Menschen zu sehen, da ausschließlich nur vom Staat die Rede ist. Die Geschichte der Neuzeit und der Aufklärung und mit ihr die Geschichte des modernen Staates ist eine Geschichte des geistigen und intellektuellen Verfalls.⁶³⁶ Dieser Verfall äußert sich in der zunehmenden Verschließung des Menschen gegenüber dem Göttlichen. Die bei Hegel schon beschriebene Aufhebung des Individuums ist dabei erst der Anfang des Problems. Voegelin meint damit nicht nur die Aufhebung der Person im Staate, sondern vielmehr die Vernichtung der Person »in ihrer Eigenständigkeit und Unmittelbarkeit vor Gott«.⁶³⁷ Dieser Vorgang beraubt das Individuum seiner Würde und auch einem großen Teil seines Wesens. Problematisch an diesem Tatbestand ist für Voegelin der theoretische Vorgang selbst, und zwar in der Art und Weise, wie er sich vollzieht. Es ist die geistige Haltung dahinter, die sich nicht darauf beschränkt, ein solches Aufgehen des Individuums in ein »überpersönliches Realissimum« hinzunehmen, sondern die zu bekämpfende Tatsache, dass ein solcher Vorgang geradezu angestrebt wird.⁶³⁸ Diese Art der politischen Haltung ist aus dieser Perspektive nur religiös erklärbar bzw. als religiöses Erlebnis deutbar. Im Gegensatz zu Hannah Arendt, die eine reine horizontale Bindungslosigkeit zwischen den einzelnen Menschen für die Krise der Moderne verantwortlich macht, sieht Voegelin

⁶³² Vgl. Voegelin (1964): S. 41.

⁶³³ Vgl. Voegelin (1938), S. 13.

⁶³⁴ Ebd.

⁶³⁵ Ebd., S. 14.

⁶³⁶ Vgl. Voegelin (1964), S. 79.

⁶³⁷ Vgl. Opitz (1996) S. 74.

⁶³⁸ Ebd., S. 75.

darüber hinaus das Grundproblem in einer vertikalen Bindungslosigkeit zu den transzendentalen Ursprüngen der *conditio humana*.⁶³⁹

Religiöses Erlebnis bzw. der Religionsbegriff allgemein erfährt in diesem Zusammenhang eine Ausweitung, der über den der Hochreligion hinausweist. Die These besagt, dass Prinzipien der Ordnung einer Gesellschaft nur dann erkennbar sind, wenn das Handeln der betreffenden Gesellschaft sich in ihren Symbolordnungen, in denen sich ihre Ordnungsvorstellungen ausdrücken. Die Grunderfahrungen sind aber in vielfacher Weise transzendentaler Natur, die in der menschlichen Kreatürlichkeit begründet sind, so Voegelin.⁶⁴⁰ Diese initiiert die Suche nach dem Jenseits, in welcher sich der Mensch einer Ordnung zuordnet. Diese Grunderfahrungen, die menschlichem Handeln zugrunde liegen schaffen erst Symbolordnungen. Diese sind Ausgangspunkt für politische Strukturen und Institutionen. Dem modernen Staatsbegriff ist damit eine religiöse Implikation inhärent und umgekehrt hat religiöses Handeln eine politische Dimension. Im deutlichen Kontrast zu der modernen Vorstellung eines antagonistischen Gegensatzpaares von Politik und Religion macht Voegelin auf die »nahe verwandten menschlichen Grundkräfte« aufmerksam. Ausgehend von dieser engen Verbindung formuliert er seine scharfe Kritik an der Moderne, die die gemeinsame Wurzel dieser beiden Bereiche zu trennen versucht.

»Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mit umfasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt«⁶⁴¹

Voegelin macht dabei zwei wichtige Unterscheidungen zwischen zwei Formen von Religion: die erste bezieht sich auf das weltjenseitige, transzendente Sein, während sich die zweite Form auf das weltimmanente Sein bezieht. Er nennt sie daher »Geistreligionen« und »innerweltliche Religionen«.⁶⁴² Den totalitären Bewegungen liegt aus Voegelins Sicht nicht die transzendente Form der Religion zugrunde, sondern die Immanente. Die Inhalte der Welt werden verabsolutiert und vergöttlicht in der Weise, als ob ihnen transzendente bzw. göttliche Attribute entsprächen.

⁶³⁹ Vgl. Bergbauer (2000) S. 241.

⁶⁴⁰ Vgl. Voegelin (1938).

⁶⁴¹ Ebd., S. 63

⁶⁴² Ebd., S. 17.

3.2.2 Gnostische Revolution

In seinem Werk *Die Neue Wissenschaft der Politik* verwendet Voegelin den Begriff »politische Religionen« nicht mehr, sondern verwendet die umstrittene Bezeichnung »Gnosis« bzw. »Gnostizismus«.⁶⁴³ Die Ausdrücke sollen die religiöse Dimension des Politischen deutliche machen. Nach dieser These war die Gnosis schon zu Beginn des Christentums eine Begleiterscheinung des Christentums. Nach Harald Bergbauer besteht ein erstes Kennzeichen der Gnosis in der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes. Der gnostische Gott ist ein gänzlich Unbekannter und im Gegensatz zu Platons Idee des Guten nicht abstrakt, sondern ein lebendiges, bewegtes Prinzip.⁶⁴⁴ Diesem göttlichen Prinzip begegnet man nicht mit Vernunft oder Rationalität, sondern ausschließlich durch Intuition. Diese ist selbstverständlich nicht allen Menschen gegeben, sondern nur einigen Auserwählten möglich. So ist folglich das Wissen um Gott eine Art Geheimwissen um verborgene Zusammenhänge des Universums, die durchaus Parallelen zur Esoterik aufweist. Den Kern dieses Glaubens steht ein strikter Dualismus, der den Kosmos als böse und Gott als gut definiert.⁶⁴⁵ Es handelt sich um einen Antagonismus zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, Geist und Materie, Gott und Welt, der beim Menschen Gefühle der Befremdung und Angst bis hin zum Welthaß hervorruft. Hans Jonas konstatiert, dass sich die Gnosis im völligen Kontrast zum Optimismus der Philosophie Platons, Aristoteles und der Stoa ein grundlegend anderes Selbst- und Weltverständnis artikuliert: »Ungeheure Daseins- und Unsicherheit, Weltangst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst«.⁶⁴⁶ Diese Weltanschauung sieht den Menschen nicht als Teil dieser prinzipiell bösen Welt an. Vielmehr gehört der Mensch zum jenseitigen, guten Gott und die Gnosis dringt darauf sich auf die Suche nach ihm zu machen.⁶⁴⁷ Die Gnosis postuliert einen grundlegenden Unterschied von Mensch und Welt. Der Mensch ist zwar Teil dieser Welt aber nicht von dieser Welt. Mensch und Welt sind inkommensurabel, Mensch und Gott dagegen konsubstantiell.⁶⁴⁸ Dieser Dualismus von Mensch und Welt erklärt die prinzipielle Verlorenheit und Heimatlosigkeit des Menschen in der Gnosis.⁶⁴⁹

Neben vielen anderen religiösen Strömungen konkurrierten Gnosis und Christentum in der Spätantike um die richtige Auslegung von Mensch und Gott. Bildet im Christentum der Glaube das Hauptprinzip, ist es Wissen im Falle der Gnosis. Die Glaubensgrundlage wird in der Gnosis nicht als solche empfunden, sondern sogleich zum Wissen und zur Wissenschaft erhoben.⁶⁵⁰ Sie sieht sich damit als dem Glauben gegenüber höherrangig und proklamiert einen privilegierten Zugang zum Göttlichen. Voegelins kontroverse These

⁶⁴³ Vgl. Voegelin (2004).

⁶⁴⁴ Vgl. Bergbauer (2000), S. 197.

⁶⁴⁵ Ebd., S. 199.

⁶⁴⁶ Vgl. Jonas, Hans (1964): *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen, S. 144. Zitiert nach Bergbauer, S. 198.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 198.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 199.

⁶⁴⁹ Ebd., S. 200.

⁶⁵⁰ Vgl. Leisegang, H (1985): *Die Gnosis*, Stuttgart, S. 26 f., zitiert nach Bergbauer, S. 200.

besagt, dass die antike Gnosis nicht verschwunden ist bzw. sich als Unterströmung christlicher Tradition bis heute erhalten hat, sondern, dass sie die dominierende Geisteshaltung in der Moderne geworden ist sowie in Formen totalitärer Bewegungen immer noch am Anwachsen sei.⁶⁵¹ Den Beginn bzw. Wiederbelebung macht Voegelin mit Johannes Scotus Erigena aus und den Endpunkt in den totalitären Bewegungen im 20. Jahrhundert. Dabei gibt es jedoch einige wichtige Unterschiede zwischen dem modernen Gnostizismus und der Gnosis der Antike. Statt dem Kosmos als Bezugspunkt, wie in der Antike, hat der moderne Gnostizismus die Geschichte als solche. Diese beruht nach Voegelin auf der fehlerhaften Interpretation der Geschichte von Joachim di Fiore.⁶⁵² Dieser spekuliert über den Verlauf der Geschichte und sucht diesem durch die Hinzunahme der Trinität einen Sinn zu verleihen. Voegelin nennt dieses Phänomen eine Immanentisierung der Geschichte, die viele Nachahmer gefunden hat. Danach besteht ein Charakteristikum der Gnosis in ihrem Wunsch nach Aufstieg.⁶⁵³ Der Mensch strebt hinauf zum jenseitigen Gott, in der modernen Variante dagegen in einem übergreifenden Geschichtsprozess. Joachim di Fiore wendet sich gegen das bisher vorherrschende duale Geschichtsbild des Augustinus und spekuliert, dass das Reich Christi nicht, wie bei Augustinus, das letzte irdische Reich sei, sondern ein Drittes folgen wird. Das erste Reich ist dabei das göttliche des alten Bundes der jüdischen Tradition, das zweite das Christliche der (damaligen) Gegenwart, und das dritte das der göttlichen Person, des Heiligen Geistes. Der Anfang des dritten Reiches, welcher kurz bevor steht, ist dabei gekennzeichnet durch das Erscheinen eines DUX.⁶⁵⁴ Bereits hier zeigt sich eine Zäsur in der abendländischen Tradition, die eine radikale Immanentisierung des Glaubens zur Folge hatte:

»Die ansteigende Linie der Vollkommenheit des geistigen Seins ist zu einem der stärksten Elemente der innerweltlichen Dynamik seit der Renaissance geworden, im Glauben an die perfectibilitas der menschlichen Vernunft, an die unendliche Höherentwicklung der Menschheit zum idealen Endzustand in der Aufklärung [...] und im Fortschrittsglauben als der Volksreligion des 19. Jahrhunderts«⁶⁵⁵

Die antike Gnosis zeichnete sich durch den Dualismus von immanentem Welthaß und transzendentaler Gottesliebe aus, der moderne Gnostizismus dagegen bemüht sich in seiner Immanentisierung der Geschichte, Gott selbst in den Griff zu bekommen. Voegelin unterscheidet drei Erscheinungsformen: Die erste bezeichnet eine intellektuelle Form, deren Wesen in einer spekulativen Durchdringung des Mysteriums der Schöpfung und Existenz liegt, wie beispielsweise in der kontemplativen Gnosis Hegels und Schellings, zweitens kann sie emotional auftreten, wie bei den parakletischen Sektierern, oder drittens in einer aktivistischen Art und Weise wie Comte, Marx oder Hitler. Die aktivistische Form ist dabei

⁶⁵¹ Vgl. Voegelin (2004), S. 183.

⁶⁵² Ebd., S. 185., Voegelin (1938).

⁶⁵³ Vgl. Bergbauer (2000), S. 204.

⁶⁵⁴ Vgl. Voegelin (1938), S. 39.

⁶⁵⁵ Ebd., S. 41.

die gefährlichste.⁶⁵⁶ Im Mittelpunkt aller dieser verschiedenen Varianten steht aber die Intention zur Schaffung des Paradieses auf Erden. Voegelin interpretiert aus dieser Perspektive viele moderne politische und ideologische Erscheinungen als gnostischen Drang zu Selbsterlösung.⁶⁵⁷ Diese von gnostischem Gedankengut durchdrungene Wirklichkeit ist in der modernen Variante eine einseitige, da sie den gesamten transzendenten Bereich außer Acht lässt. Darüber hinaus versucht sie die durch die Immanentisierung das Jenseits ins Diesseits zu holen, was zu einer Verzerrung der Wirklichkeit führt. Die Nichtanerkennung realer Tatsachen, der Realität allgemein wird dadurch »eine Sache des Prinzips«.⁶⁵⁸ Die Menschen leben, so Voegelin, in einer gnostischen Traumwelt, und das Ergebnis führt zu einer Entfremdung des Menschen von der Wirklichkeit und zu einem mentalen Zustand, der als »pneumopathologisch« bezeichnet wird. Mit anderen Worten handelt es sich um eine Krankheit im Denken.

3.3 Totalitärer Islamismus

Bassam Tibi stellt in seinem Werk *Die neue Weltunordnung* die These auf, dass die Politisierung der Religion die Grundlage für das Denken und Handeln religiöser Fundamentalisten in allen Weltregionen darstellt und dies nicht nur auf den Islam zutrefte.⁶⁵⁹ Dennoch hat man es beim islamischen Fundamentalismus mit einer totalitären Ideologie mit spezifischen Ordnungsvorstellungen zu tun, die zur Jahrtausendwende Instabilität und Unordnung hervorruft. Sein Befund lautet, dass der religiöse Fundamentalismus im Nahen Osten die dominante Ideologie darstellt und die Unruhe der Region Folge der Aktionen ihrer Anhänger sei. Wichtig ist es Tibi festzuhalten, dass es sich um politische Ideologie handelt, die auf zynische Weise mit der Religion verknüpft ist.⁶⁶⁰ Ähnlich wie Arendt und Voegelin macht Tibi die Ursache dieser neuen Ideologie in einer Krise der gegenwärtigen Welt aus.

Es gibt einige Merkmale, die der Islamismus mit den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts gemeinsam hat: Die genuin politische Ausrichtung dieser Bewegung hat eine gesellschaftspolitische Zielrichtung. Die allen monotheistischen Offenbarungsreligionen gemeinsame Eschatologie wird immanentisiert und ins Diesseits übertragen. Sie folgt noch auf einem koranischen Verständnis, wird aber zur gesellschaftlichen Utopie umgedeutet, die in Form einer Bewegung auf die irdische Zukunft gerichtet ist.⁶⁶¹ Der Utopiegedanke betont das aktivistische Moment der Bewegung und bildet den zentralen Aspekt der politischen Agenda. Der Dschihad, welcher in der islamischen Theologie nie zu den fünf Säulen des Islams gehört hat, wird zur wichtigsten religiös-politischen Pflicht erklärt. Sie wird als sechste und zentrale Säule des Islams eingeführt. Die ursprüngliche Bedeutung dieses

⁶⁵⁶ Vgl. Voegelin (2004), S. 181.

⁶⁵⁷ Ebd., S. 138.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 177.

⁶⁵⁹ Vgl. Tibi (1998).

⁶⁶⁰ Ebd., S. 56.

⁶⁶¹ Ebd., S. 57.

Wortes ist durchaus umstritten. Bassam Tibi macht deutlich, dass es im eigentlichen Sinne um eine friedliche religiöse Pflicht der Muslime handelt, die auf eine friedliche Öffnung der Welt für den Islam ausgerichtet ist mit dem Ziel, die gesamte Menschheit zu umfassen. Pflicht des »Djihad« (wörtlich: Anstrengung) besteht im Glauben, dass die durch den Propheten Mohammed von Allah empfangene Botschaft die wahre Religion aller Menschen darstellt.⁶⁶² Hamed Abdel-Samad dagegen sieht bereits in dieser ursprünglichen Bedeutung islamischer Theologie das Element für faschistoide Tendenzen.⁶⁶³ Beide sind sich allerdings einig darin, dass die politische Stoßrichtung unter dem Einsatz von Gewalt zur »islamischen Weltrevolution« von dem Ägypter und Chefideologen der Islamisten Sayyid Qutb konzipiert wurde. In Bezug auf Einfluss und Verbreitung seiner Schriften vergleicht Tibi diese mit dem kommunistischen Manifest. Erst in diesen Schriften wird zum Kampf gegen einen moralisch bankrotten Westen, vornehmlich gegen die USA Propaganda geführt und zur islamischen Weltrevolution aufgerufen.⁶⁶⁴

Gisbert Gemein und Hartmut Redmer weisen in ihrem Werk *Islamischer Fundamentalismus* ebenfalls auf diese neue Interpretation des Dschihad innerhalb des Islams hin und ergänzen, dass dabei traditionelle Formen des Islam mit einer Vielfalt an historisch gewachsenen Praktiken erheblich verkürzt werden.⁶⁶⁵ Ein Grund dafür sei, dass es sich bei den Theoretikern des Islamismus in der Regel nicht um ausgebildete islamische Theologen handelt, sondern um Ideologen, die sich absichtlich auf einfache Darstellungen der Religion und Politik beschränken, damit sie für die in der Regel nur wenig gebildeten Massen verständlich sind. Einen weiteren wichtigen Punkt sieht Abdel-Samad in dem ideologisch begründeten und weit verbreiteten Antisemitismus. Analog zu Hannah Arendts Thesen, welche den Antisemitismus in der spezifisch modernen Form der jüdischen Weltverschwörung als ein zentrales Element der totalitären Bewegungen ausmacht, rekuriert auch der zeitgenössische Islamismus auf dieses propagandistische Motiv.⁶⁶⁶

Die islamistische Bewegung sieht den Zerfall der mittelalterlichen Kalifate und den damit verbundenen politischen Niedergang und technologischen Rückfall gegenüber der restlichen Welt ausschließlich in der Schuld des Westens begründet. Gisbert Gemein und Hartmut Redmer stellen fest, dass es immer um Niederlagen geht, seien es die Kreuzzüge, der westliche Kolonialismus, amerikanische Hegemonie oder der Sechs-Tage-Krieg.⁶⁶⁷ Vor diesem Hintergrund können islamische Fundamentalisten eine ganze Zivilisation als Kollektivität ansprechen und sie gegen eine als Besatzung empfundene Moderne einnehmen.⁶⁶⁸ Tibi spricht in diesem Zusammenhang von einer erfundenen Tradition seitens

⁶⁶² Ebd., S. 134.

⁶⁶³ Vgl. Abdel-Samad (2014).

⁶⁶⁴ Vgl. Sayyid Qutb, »al Mustaqbal li hadba al-din« (Die Zukunft gehört der Religion), Ma'alim fi al-tariq (Wegzeichen), zitiert nach Tibi (1998).

⁶⁶⁵ Vgl. Gemein/Redmer (2005), S. 143.

⁶⁶⁶ Vgl. Abdel-Samad, (2014), S. 95. Als Beispiel werden die Schriften des Muslimbruders Hasan Al-Banna genannt, der ebenso wie die NS-Propaganda den »Endkampf« gegen die Juden proklamiert.

⁶⁶⁷ Vgl. Gemein/Redmer (2005), S. 144.

⁶⁶⁸ Vgl. Tibi (1998), S. 90.

der modernen Islamisten, die mit der tatsächlichen islamischen Tradition wenig zu tun hat. Als Beispiel nennt er die von Islamisten propagierte Schura/Beratung, die als Ersatz für säkulare Demokratien fungieren soll.⁶⁶⁹ Diese frei erfundene Tradition verspricht politische Freiheit, ohne die gefährliche Entwicklung der Trennung von Staat und Religion in Kauf nehmen zu müssen. Zwar sei das Schura-Denken tatsächlich in den vorislamischen Stammestraditionen vorhanden und wird nach Tibi auch im Koran geehrt, wonach der Prophet angewiesen wird, in Verwaltungsangelegenheiten den Rat der Glaubensbrüder zu Beratung zu ziehen, aber sie ist keinesfalls eine wahrhafte Alternative zur Demokratie.

Aus der Umdeutung der Geschichte folgt daher - wie bei allen totalitären Bewegungen - eine klare Anweisung für die politische Zukunft. Tibi führt an dieser Stelle die Niederlage der Araber im Sechs-Tage Krieg gegen Israel 1967 als aktivistische Geburtsstunde des sunnitischen Islamismus an.⁶⁷⁰ Die Frage, wie es zu dieser Niederlage kommen konnte, beantwortete ein Scheich und führender Muslimbruder, Yusuf al-Qaradawi, in einer im Nahen Osten bekannten Buchreihe folgendermaßen:

»Muslime benötigen die gläubige Führung, die weiß, wie sie die islamische Umma anspricht und sie und ihre Energien mobilisiert. Eines Tages werden sich die Machtverhältnisse in der Welt verändern...Selbst westliche Orientalisten räumen ein, dass, wenn die Muslime den richtigen Führer finden, der die Sprache des Islam beherrscht, sie auf dieser Basis durch eine Rückkehr des Islam den Aufstieg zu einer der stärksten Weltmächte bewerkstelligen werden.«⁶⁷¹

Der Ruf nach dem einen Führer, der alle Muslime vereint, übersieht dabei die Tatsache, dass in der 1400-jährige Geschichte der muslimischen Welt, nie Einigkeit über diese Frage herrschte und dies sich auch in den zahlreichen Strömungen des gegenwärtigen Islam widerspiegelt, wie Tibi kritisch anmerkt. Die politische Botschaft al-Qaradawi ist allerdings bei Muslimen auf fruchtbaren Boden gefallen und

Tibi weist darüber hinaus daraufhin, dass es sich bei dem neuen islamischen Fundamentalismus nicht um eine religiöse Erneuerung handelt, sondern um eine Verkündung einer neuen Weltordnung. Es handelt sich um Modernisten und keineswegs um Traditionalisten. Islamisten geht es um die Tradition unter dem Aspekt der Moderne und sie wählen daher einzelne, nur passende Elemente aus, um ihr Konzept der politischen Ordnung voranzubringen.⁶⁷² Ähnlich wie Hannah Arendt ist für Tibi eine wichtige Ursache dieses Prozesses in dem regionalen Niedergang des Nationalstaates zu sehen. Eine verfehlte Politik der regionalen säkularen Regime gibt radikalen Gruppen Auftrieb und stellt gleichzeitig das Konzept des säkularen Nationalstaates in Frage. Tibi ist der Überzeugung, dass erst der Zusammenbruch des Eisernen Vorhangs dem politischen Islam die Möglichkeit eröffnet hat,

⁶⁶⁹ Ebd., S. 39.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 40.

⁶⁷¹ Vgl. Yusuf al-Qaradawi 1971-1988: *Hatmiyyat al-hall al Islami* (Die islamische Lösung ist vorherbestimmt) Bd. 1, Kairo, zitiert nach Tibi (1998), S. 40.

⁶⁷² Vgl. Tibi (1998), S. 74.

die westliche Moderne und die Dominanz des Westens herauszufordern.⁶⁷³ Dabei geht es, so Tibi, weniger um eine Revolte gegen eine als ungerecht empfundene westliche Vorherrschaft. Entscheidend sei auch nicht einfach eine Sehnsucht nach vergangene Größe und verlorener macht. Vielmehr konkurriert das fundamentalistische Weltbild mit den universalen Prinzipien des demokratischen Westens. In der Öffentlichkeit der islamischen Staaten wurden bereits der Golfkrieg des Jahres 1991 und die Balkankriege als Auseinandersetzung der eigenen Zivilisation mit dem Westen wahrgenommen.⁶⁷⁴

Dieser Einschätzung stimmt auch Olivier Roy zu, verweist aber noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt.⁶⁷⁵ Der islamische Fundamentalismus geht danach mit einem Prozess der Dekulturation einher und keineswegs mit einer Beständigkeit einer ursprünglichen Kultur. Ähnlich den totalitären Bewegungen bekämpft er sogar lokale Kulturen und setzte dagegen keine eigene kulturelle Identität. Vor diesem Hintergrund sieht Roy sogar Parallelen zum Fundamentalismus evangelikaler Christen, die beide auf einer Trennlinie zwischen guten Menschen und Gottlosen bestehen. Beide Gruppen wollen religiöse Normen ins Zentrum der Bürger stellen, unabhängig von der jeweiligen Kultur.⁶⁷⁶ Fundamentalismus ist damit ein Werkzeug der Re-Universalisierung einer Religion, die nur scheinbar mit einer Kultur verbunden ist. Roy betont in diesem Zusammenhang, dass viele aus dem Westen stammende Kämpfer und Konvertiten der neuen fundamentalistischen Bewegungen in der Entwicklung ihrer Radikalisierung den Kontakt zu ihren Familien und Angehörigen abbrechen.⁶⁷⁷ Roy sieht hier einen Generationskonflikt am Werke, der sich vor allem dadurch auszeichnet, dass viele radikalisierte Mitglieder kein Leben nach traditionellen Maßstäben leben. Oder sie geben sich überislamisiert und betrachten ihre Eltern als »schlechte« Muslime.⁶⁷⁸ In Entgegnung zu Huntingtons These vom Kampf der Kulturen sind die Trennlinien vielmehr innerhalb der jeweiligen Gesellschaften zu sehen, zwischen Gläubigen und Gottlosen und auch zwischen den Generationen.

Islamische Fundamentalisten fordern, so Tibi, nicht allein den modernen säkularen Nationalstaat in den muslimischen Regionen heraus, sondern darüber hinaus auch die bestehende internationale Rechtsordnung.⁶⁷⁹ Der Anspruch des Islamismus auf Vorherrschaft in den jeweiligen muslimischen Gesellschaften geht einher mit dem Anspruch auf Vorherrschaft in den internationalen Beziehungen. Das universale Verständnis der religiösen Normen bringt es mit sich, dass diese für die ganze Welt gelten sollen. Ein derart radikales Modell schwächt nach Tibi nicht nur den internationalen Konsens, sondern hat auch ganz allgemein Auswirkungen auf die Qualität von Diskursen. Wenn der freie Diskurs nicht mehr respektiert wird, so kann es keinen wirklichen Austausch und somit keine Kommunikation mehr geben. Tibi macht dabei einen wesentlichen Disput im Bereich der

⁶⁷³ Ebd., S. 76.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 77.

⁶⁷⁵ Vgl. Roy (2006) S. 325.

⁶⁷⁶ Ebd., S. 326.

⁶⁷⁷ Ebd., S. 303.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 304.

⁶⁷⁹ Vgl. Tibi (1998), S. 186.

Menschenrechte aus, der unter anderem darin begründet liegt, dass im traditionellen Islam kein Konzept der Individualität existiert und dass das Individuum lediglich als Teil des Kollektivs gesehen wird, sei es innerhalb der islamischen Umma/Gemeinschaft oder als Gegenentwurf zum säkularen Westen.⁶⁸⁰ So zeigt Tibi, dass das islamische Weltbild nicht zu Disposition steht, da es auf der Schrift des Korans beruht und daher als absolut göttlich angesehen wird. Das islamische Recht die Scharia gilt für die ganze Menschheit:

»Die islamischen Regeln sind nicht auf die Muslime und ihre Gesellschaften beschränkt. Sie sind aufgestellt worden, um alle menschlichen Beziehungen zu organisieren, und daher für die gesamte Menschheit bestimmt, egal ob sie islamisch oder noch nicht islamisiert ist, ob sie im Frieden lebt oder sich im Kriegszustand befindet, denn die islamischen Regeln schaffen internationales Recht«⁶⁸¹

Es wird damit deutlich, dass islamische Fundamentalisten keinen Bedarf für einen Diskurs in den internationalen Beziehungen sehen, außer auf der Grundlage ihrer eigenen religiösen Überzeugungen.

Daraus folgt eine spezifische islamische Agenda für muslimische Gesellschaften. Zunächst geht es darum, so Tibi, den Westen in technischer Hinsicht einzuholen. Der Aufstieg des Westens wird vor diesem Hintergrund allein seinem technologischen Vorsprung zugeschrieben und da es sich bei islamischen Fundamentalisten nicht um Traditionalisten im eigentlichen Sinn handelt, sondern um Modernisierer, sind diese bereit, sämtliche westlichen Technologien zu nutzen.⁶⁸² Parallel dazu wird eine Entwestlichung angestrebt, die vorsieht, sich von allen epistemologischen Paradigmen zu befreien, die mit der westlichen Technologie einhergehen. Dies betrifft in allererster Linie die gesamte philosophische Diskussion der Moderne. Tibi spricht deshalb von dem Irrtum der »halben Moderne«, den die Fundamentalisten begehen. Sie wollen zwar die westliche Technologie nutzen, aber lehnen gleichzeitig die damit verbundene moderne Weltsicht ab.⁶⁸³

Eine solche Sichtweise lässt logischerweise keinen Raum für einen rationalen Diskurs. Fundamentalisten bestreiten sogar die Notwendigkeit eines solchen. Diese politische Religion verneint jeglichen Pluralismus und greift zur Begründung sowohl willkürlich als auch selektiv auf islamische Schriften zurück. Problematisch ist in diesem Zusammenhang nun die Differenzierung zwischen dem Islam als monotheistische Religion und der islamischen Ideologie als neue moderne Bewegung. In den bisherigen Ausführungen wurde nur von dem Phänomen der fundamentalistischen Ideologie und ihrer Fürsprecher gesprochen. Tibi, Abdel-Samad und auch Roy machen jedoch darauf aufmerksam, dass der Islam stets die kulturelle Basis der jeweiligen Weltbilder im muslimischen Raum war. Dies betrifft nicht nur die selektiven Interpretationen der Fundamentalisten, sondern auch

⁶⁸⁰ Ebd., S. 187.

⁶⁸¹ Vgl. Sabir Tu'ayama, *al-Schari'a al-Islamiyya fi 'asr al-'ilm* (Die islamische Schari'a im Zeitalter der Wissenschaften) Beirut 1979, zitiert nach Tibi (1998), S.189.

⁶⁸² Vgl. Tibi (1998).

⁶⁸³ Ebd.

panarabische Säkularisten. Tibis Hypothese geht davon aus, dass die Gesellschaften des Nahen Ostens nur teilweise auf bestimmte gesellschaftliche Schichten beschränkt, westliche bzw. moderne Ideen angenommen haben, und dass daher viele säkulare muslimische Nationalstaaten (einschließlich der Türkei) von ihrer gesellschaftlich akzeptierten Anschauung her nicht säkular genannt werden können.⁶⁸⁴ Wie weit das Problem des islamischen Fundamentalismus nun angeblich oder tatsächlich auch ein Problem des Islam ist, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

Man kann an dieser Stelle allerdings festhalten, dass einer radikalen politischen Religion eine Gesellschaft vorausgehen muss. Eine solche Frage beschränkt sich allerdings auch nicht allein auf muslimische Gesellschaften, da radikale Fundamentalisten auch in Westeuropa nicht unerhebliche Unterstützung erfahren. Diese Unterstützung beschränkt sich nicht auf Milieus von Einwanderern, was die zahlreichen radikalen Konvertiten deutlich machen. Es geht an dieser Stelle nicht um die Gleichsetzung geschichtlicher Ereignisse, sondern um das Verstehen dieses speziellen Konfliktparadigmas. Die Ausrufung des sogenannten »Kalifats« durch die fundamentalistische Gruppe »Islamischer Staat« in Syrien und im Nordirak im Sommer 2014 zeigen zahlreiche Charakteristika totalitärer Bewegungen. Auch wenn diese Gruppierung nicht für den gesamten islamischen Fundamentalismus steht, geschweige denn für den Islam, macht diese politische Entwicklung deutlich, dass totalitäre Ideologien nicht der Vergangenheit angehören. Die Massen werden (international) angesprochen, politische Anschauung und Realität stimmen nicht überein, Minderheiten und Andersdenkende werden im sogenannten »Kalifat« willkürlich im Namen der einen, richtigen Religion verfolgt. Die Geschichte wird umgedeutet und religiöse Erlösungsphantasien werden in eine kurz bevorstehende, große Zukunft verlegt.

3.4 Neokonservatismus

Patrick Keller bezeichnet die Vereinigten Staaten von Amerika als die revolutionäre Nation schlechthin. Schon im Zuge ihrer Entstehung grenzten sie sich durch den eindeutig nicht konservativen Akt der Revolution von der Alten Welt ab und opponierten gegen die Sitten, Gebräuche und Traditionen des klassischen europäischen Konservatismus.⁶⁸⁵ Die Freiheit des Einzelnen, sein »pursuit of Happiness« standen von jeher in direktem Widerspruch zum bewahrenden Prinzip der historischen Kontinuität und der Verteidigung nationaler Institutionen, wie es für den europäischen Konservatismus im Sinne Edmund Burkes kennzeichnend war.⁶⁸⁶ Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass der Literaturwissenschaftler und Kulturkritiker Lionel Trilling noch 1950 keine relevante konservative Tradition im Denken der Amerikaner ausmachte:

⁶⁸⁴ Vgl. Tibi (1998), S. 198.

⁶⁸⁵ Vgl. Keller (2008), S. 38.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 39.

»In the United States at this time, liberalism is not only the dominant but even the sole intellectual tradition. For it is the plain fact that nowadays there are no conservative ideas in general circulation.«⁶⁸⁷

Aus diesem Grund lässt der Historiker Graham Nash sein Hauptwerk über die konservative intellektuelle Bewegung in Amerika erst nach 1945 einsetzen.⁶⁸⁸

Die verschiedenen konservativen Stimmen in den vereinigten Staaten formten sich in den Nachkriegsjahren zu einer losen Gruppe von Wissenschaftlern und Publizisten, die als »America's New Conservatives« bekannt wurden und den Ursprung eines spezifisch amerikanischen Konservatismus markierten. Im Wesentlichen kann man diese aufkeimende Bewegung nach Keller in drei Strömungen unterteilen, die von jeweils einer bahnbrechenden Veröffentlichung angeregt wurden. Zuerst ist – charakteristisch für amerikanische Verhältnisse – eine ökonomische Ausprägung des Konservatismus zu nennen, wie sie Friedrich von Hayeks »The Road to Serfdom« verkörpert.⁶⁸⁹ Bereits 1944 veröffentlicht, entwickelte sich dieses Werk in den Nachkriegsjahren zum Standardtext der konservativen Kritik an einer zunehmend zentralistischen, staatsorientierten Wirtschaftspolitik.⁶⁹⁰ Aus heutiger Sicht ist von Hayek der Inbegriff des libertären Flügels des amerikanischen Konservatismus, aber seine neoliberalen Ansätze haben sich bis weit in die Mitte des ökonomischen Konservatismus festgesetzt wie beispielsweise Milton Friedmanns »Free to Choice« illustriert.⁶⁹¹

3.4.1 Geschichtliche Grundlagen

In seinen Anfängen geht der Neokonservatismus auf eine Gruppe von überwiegend jüdischen Intellektuellen zurück, die von der Mitte der 30er Jahre bis zu den frühen 40ern das City College in New York besuchten. Diese Gruppe pflegte und hinterließ einen ausgeprägten Anti-kommunismus und eine fast ebenso starke Abneigung gegen Liberale, die mit dem Kommunismus sympathisierten und indifferent gegenüber seinen Verbrechen waren.⁶⁹² Aus diesem liberalen Anti-kommunismus erwuchsen die Anfänge des Neokonservatismus und der Opposition gegen eine als utopisch empfundene Sozialpolitik, die ein bestimmendes Element in der Geschichte dieser politischen Bewegung ist.

Es ist nicht überraschend, dass viele Mitglieder dieser Gruppe zu Anfang überzeugte Trotskisten und damit Anhänger einer der großen Ideologien des 20. Jahrhunderts waren. Dennoch erkannten diese Anhänger in der damaligen Phase der Volksfront, auf die der Hitler-Stalin Pakt folgte, besser als die meisten anderen Beobachter den extremen Zynismus

⁶⁸⁷ Ebd., S. 41.

⁶⁸⁸ Ebd., S. 41.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 42.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 43.

⁶⁹¹ Ebd., S. 44.

⁶⁹² Vgl. Fukuyama (2006), S. 25.

und die Brutalität des Regimes unter Stalin.⁶⁹³ Dabei ist die Feststellung wichtig, dass sich der Anti-kommunismus dieser desillusionierten Linken deutlich vom Anti-kommunismus der traditionellen Rechten in den USA unterschied. Die Rechte war gegen den Kommunismus, weil er atheistisch, gegen den freien Markt und mit einer fremden Macht verbunden war. Demgegenüber sympathisierte die antikommunistische Linke mit den sozialen und wirtschaftlichen Zielen des Kommunismus, erkannte aber auch gleichzeitig, dass der Kommunismus sich zu einer Monstrosität entwickelt hatte.

Die zweite wichtige Strömung des neokonservativen Denkens entstand aus der von Irving Kristol und Daniel Bell 1965 gegründeten Zeitschrift *The Public Interest*.⁶⁹⁴ Mit dem Ende der 60er Jahre kam es in den USA zu tiefgreifenden Veränderungen als Folge der Bürgerrechtsbewegung und des Vietnamkrieges. Verbunden war damit der Aufstieg der sogenannten neuen Linken unter Tom Haydens und dem amerikanischen SDS (Students for a Democratic Society). Es war auch die Zeit der Neuauflage umfangreicher Sozialprogramme von Seiten der US-Regierung, etwa das unter Lyndon Johnsons »Krieg gegen die Armut« und sein Konzept der »Great Society«. Damit hatte die Auseinandersetzung des neokonservativen Denkens mit dem neuen Zeitgeist eine außen- und innenpolitische Dimension bekommen.⁶⁹⁵ Die Opposition gegen den Vietnamkrieg prägte eine Generation von neuen Linken, die durchaus mit kommunistischen und marxistischen Regimes in Hanoi, Peking und später in Managua sympathisierte. Darüber hinaus bemühte sich der US-Staat Teile des europäischen Sozialstaatsmodells nachzuahmen.⁶⁹⁶

The Public Interest wurde vor diesem Hintergrund als kritisches, wenn auch häufig verständnisvolles Medium gegründet.⁶⁹⁷ Eine ganze Generation von Hochschullehrern, wissenschaftlichen und intellektuellen Beratern brachte hier ihre Kritik an der »Great Society« zum Ausdruck, die in den folgenden Jahrzehnten die Wendung zum politisch rechten Spektrum ebnen sollte. Das große Thema war dabei, die Grenzen von utopistischen Sozialpolitiken zu diskutieren. Die These war, dass Bestrebungen zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit häufig das Gegenteil bewirken würden.⁶⁹⁸ Somit entstand eine Verbindung der alten Antikommunisten der 30er und 40er Jahre mit den Kritikern der amerikanischen Sozialpolitik. *The National Interest* befasste sich ausschließlich mit der amerikanischen Innenpolitik. Irving Kristol gründete in den folgenden Jahren daraufhin eine parallele Zeitschrift zur US-Außenpolitik *The National Interest*. Die Kritik an der amerikanischen Innenpolitik sollte letztendlich Folgen für die Beurteilung der Außenpolitik haben, doch der Zusammenhang war kein unmittelbarer und musste erst von den Neokonservativen hergestellt werden.⁶⁹⁹

⁶⁹³ Ebd., S. 33.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 34.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 35.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 36.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 37.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 41.

⁶⁹⁹ Ebd., S. 42.

3.4.2 Philosophische Grundlagen

Das neokonservative Denken gründet sich nach Keller vor allem auf die Philosophie von Leo Strauss. Ein Großteil seines Werkes kritisiert die Philosophie Nietzsches und Heideggers, die nach Strauss Auffassung die rationalistische Tradition der westlichen Philosophie von innen heraus zerstörte.⁷⁰⁰ Vor dem Hintergrund der radikalen politischen Ideen des 20. Jahrhunderts und dem zeitgenössischen Relativismus, bestand Strauss Antwort, wie viele seiner Kollegen, in einer Rückbesinnung auf die klassischen Denker der Antike. In seinen politischen Ansichten favorisierte Strauss klar die liberale Demokratie vor kommunistischen oder faschistischen Ideen.⁷⁰¹ Er befürchtete sogar, dass die philosophische Krise der Moderne, die in den extremen politischen Ideologien mündete, das Selbstbewusstsein des Westens unterminieren könnte. Sein Wirken war von dem Wunsch geprägt, die philosophische Tradition des Westens ernst zu nehmen und zu verstehen.⁷⁰²

Es gibt eine spezifische mit Strauss und seinen Schülern verknüpfte Idee. Es handelt sich dabei um die Idee der Regierungsform (Regime). Die zentrale Bedeutung der Regierungsform für das politische Leben stammt jedoch nicht von Leo Strauss selbst, sondern von seiner Beschäftigung mit Platon und Aristoteles. Diese äußern sich bekanntlich sehr ausführlich über monarchische, aristokratische und demokratische Regierungsformen. Beide verstehen die Regierungsform nicht im modernen Sinn als das Ergebnis sichtbarer formaler Institutionen, sondern als Lebensweise, in der politische Institutionen und informelle Gewohnheiten sich ständig gegenseitig formen.⁷⁰³ So ist auch das Leitmotiv von Leo Strauss und vielen seiner Schüler die Rolle der Politik bei der Ausgestaltung der Regierungsform. Unter den Anhängern von Strauss wird heftig diskutiert, wie Regierungsformen entstehen, allerdings nicht explizit, sondern im Kontext historischer Beispiele, wie das der amerikanischen Gründungsväter. So gut wie alle Straussianer sind der Auffassung, dass der amerikanische »Charakter« nachhaltig von den politischen Institutionen geprägt wurde.⁷⁰⁴

Hajo Funke sieht den Einfluss von Strauss vor allem in Bezug zur liberalen Demokratie deutlich kritischer als Keller. Dies wird besonders illustriert an Strauss' Beschäftigung mit Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen*.⁷⁰⁵ Die Schwäche der Weimarer Republik vor Augen meint Schmitt den Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft zu beobachten, was in seinem Denken zu einer Trennung von Liberalismus und Demokratie zur Folge hatte:

⁷⁰⁰ Ebd., S. 44.

⁷⁰¹ Ebd., S. 48.

⁷⁰² Ebd., S. 49.

⁷⁰³ Ebd., S. 50.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 51.

⁷⁰⁵ Vgl. Funke (2006), S. 82.

»In der Demokratie gibt es nur die Gleichheit der Gleichen und den Willen derer, die zu den Gleichen gehören. Alle anderen Institutionen verwandeln sich in wehrlose, sozialtechnische Behelfe, die nicht imstande sind, den irgendwie geäußerten Willen des Volkes einen eigenen Wert oder ein eigenes Prinzip entgegenzusetzen.«⁷⁰⁶

Vor diesem Hintergrund sind nach Schmitt die Kategorien Gut und Böse wieder als Kern politischer Philosophie zu begreifen, wobei sich das Böse in der Zerstörung der sozialen Ordnung manifestiert und mit der Leugnung der Erbsünde verbunden sei.⁷⁰⁷ Gegen dieses Böse beschwört Schmitt den politischen Kampf in einer religiösen Deutung als letzten, entscheidenden Kampf. Unter diese Prämisse fällt auch die berühmte Unterscheidung von Freund und Feind. Diese hat den Sinn, »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen«.⁷⁰⁸ Der politische Feind »ist eben der andere, der Fremde, und es gehört zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes, fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im Voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines »unbeteiligten« und daher »unparteiischen« Dritten entschieden werden können«.⁷⁰⁹

Leo Strauss' »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen« sieht Funke als Zuspitzung der Schmittschen Thesen, die Strauss als Abrechnung mit dem politischen Liberalismus versteht.⁷¹⁰ So formuliert Strauss in Auseinandersetzung mit Schmitts Schriften entscheidende Aspekte seines Denkens, mit dem er nicht nur die entschiedene Abwehr des politischen Liberalismus in der Tradition der Aufklärung und der liberalen Demokratie, sondern das Konzept des Politischen als organisiertem Kampf zwischen Freund und Feind teilt. Schließlich radikalisiert er Schmitt dort, wo er glaubt, ihm einen liberalen Rest in seiner politischen Philosophie nachweisen zu können, nämlich in der Auseinandersetzung mit Hobbes. Funke macht in einem denkwürdigen Brief von Strauss an den Philosophen Karl Löwith autoritäre und imperiale Prinzipien aus, die sich später auch im neokonservativen Denken finden lassen:

»Und was die Sache betrifft: daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen rechte Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den faschistischen, autoritären, imperialen Prinzipien aus lässt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appel an die *droits imprescriptibles de l'homme* gegen das mesquine Unwesen protestieren. [...] Es gibt keinen Grund zu Kreuze zu kriechen, auch nicht zum Kreuz des Liberalismus,

⁷⁰⁶ Vgl. Schmitt (1932), S. 22.

⁷⁰⁷ Vgl. Schmitt (1933), S. 45.

⁷⁰⁸ Vgl. Schmitt (1932), S. 26.

⁷⁰⁹ Ebd.

⁷¹⁰ Vgl. Funke (2006), S. 84.

solange noch irgendwo in der Welt ein Funke des römischen Gedankens glimmt. Und auch dann: lieber als jegliches Kreuz das Ghetto«⁷¹¹

Ein ambivalentes Verständnis zeigt Strauss auch zur antiken Tyrannis. Ihm scheint dabei eine Lehre vom wohlthätigen Tyrannen nicht unsympathisch zu sein. In seiner Kritik an der Moderne hebt Strauss die antike, klassische Ordnung hervor, in der noch feste Wertmaßstäbe bestanden, wogegen die moderne Ordnung utopisch sei und zu einer Zerstörung aller Wertmaßstäbe führe.⁷¹² Seine Kritik richtet sich damit, durchaus ähnlich wie bei Voegelin, gegen den Fortschrittsgedanken und einen angeblich umgreifenden Relativismus. Darüber hinaus geißelt er aber, im Gegensatz zu Voegelin, speziell auch die amerikanische Gesellschaft und sieht in ihr Dekadenz und eine Überzogenheit des Emanzipationsgedanken.⁷¹³

Von politischem Gewicht ist vor diesem Hintergrund die Entscheidung vieler Strauss-Schüler, sich der neokonservativen Bewegung unter Ronald Reagan, George Bush sen. und George Bush jun. anzuschließen. Die Ideen manifestieren sich im unbedingten Glauben an Regimewechsel und der fundamentalen Transformation von Gesellschaften. Diese expansive und interventionistische Politik, die die neokonservative Außenpolitik zu kennzeichnen scheint, findet sich daher auch bei jüngeren Autoren wie William Kristol und Robert Kagan.⁷¹⁴ Diese schreiben seit den 1990er Jahren verstärkt in der Zeitschrift *The Weekly Standard* und setzen sich darin für einen neuen außenpolitischen Kurs der US-Regierung ein. Diese beiden Autoren charakterisieren den Neokonservatismus erstmals in den *Foreign Affairs* 1996 und entwickelten dabei eine neue Agenda für die Republikanische Partei. Darin fordern sie eine wohlwollende Hegemonie unter amerikanischer Führung, die sich aufstrebenden Diktatoren und feindseligen Ideologien widersetzen sollte. Drei Instrumente sollten die amerikanische Vormachtstellung sichern: eine starke militärische Überlegenheit, eine erneute Hinwendung zu den Bündnispartnern und ein Raketenabwehrsystem.⁷¹⁵

Dabei sprachen sich Kagan und Kristol ausdrücklich, in Straussianischer Tradition, für eine aktive Beförderung von Regimewechseln aus. Aus ihrer Sicht ist es in der Praxis schier unmöglich, despotische Regierungen durch Abkommen, Völkerrecht oder Sanktionen dazu zu bringen, sich an allgemeine Normen zu halten. Einzig eine Demokratisierung dieser Länder würde dazu beitragen, langfristig die Verträge einzuhalten. Daher forderten Kagan und Kristol nicht nur einen Regimewechsel in den sogenannten Schurkenstaaten wie Irak, Nordkorea und Iran, sondern auch für China, welches in der Zeit vor dem 11. September für sie der zentrale Widersacher im internationalen System war. Diese Politik beruht auf der Überzeugung, dass allein eine aktivistische Außenpolitik im Interesse der USA ist.⁷¹⁶

⁷¹¹ Leo Strauss zitiert nach Funke (2006), S. 86.

⁷¹² Vgl. Strauss (1963), S. 100 ff.

⁷¹³ Vgl. Funke (2006), S. 92.

⁷¹⁴ Vgl. Fukuyama (2006), S. 30.

⁷¹⁵ Vgl. Kagan/Kristol (1996).

⁷¹⁶ Ebd.

Allerdings zielte die Argumentation auf ein weiteres Phänomen. Es geht dabei um die Betonung der nationalen Größe. Diese wurde als ein Gegenargument gegen Gegner der Neokonservativen in der Republikanischen Partei verwendet, die sich vor allem in den Reihen der tendenziell staatsfeindlichen Libertären fanden. Somit hatte dieser Entwurf nicht so sehr die Bedingungen der Welt außerhalb der Vereinigten Staaten im Auge, sondern innenpolitische Befindlichkeiten.⁷¹⁷ Auch klingt in der Betonung der nationalen Größe der römische Gedanke an, den Strauss bereits gefordert hat. Ein weiteres auffallendes Merkmal der neokonservativen Publikationen jener Zeit ist das generelle Fehlen an Fragestellungen, die Probleme der internationalen Wirtschaft oder Entwicklung betreffen. Diese Themen wurden meist an Wirtschaftsfachleute delegiert. Was die Neokonservativen von der Schule der Realisten unterscheidet, ist die Vision einer amerikanischen Weltordnungspolitik, die aus den reformistischen Ideen der UN-Menschenrechtspolitik entwickelt wurde. Sie verrät nicht die liberalen Ziele, aber sie missachtet die Limitationen, die die Charta der Vereinten Nationen aus historischer Erfahrung der Souveränität der Staaten angelegt hat.⁷¹⁸ Trotz Probleme in der Vergangenheit, bleibt die Kernfunktion Vereinten Nationen die Friedenssicherung. Damit leistet das Völkerrecht einen entscheidenden Beitrag zu einem kosmopolitischen Rechtszustand.⁷¹⁹ Alle neokonservativen Denker eint seit dem 11. September die Überzeugung, gegenüber dem Feind für eine moralische Klarheit zu plädieren, die die Welt kategorisch in Gut und Böse einteilt.

3.4.3 Die Außenpolitischen Prinzipien neokonservativen Agenda

Die neue außenpolitische Agenda der Bush Administration hatte laut G. John Ikenberry mehrere Elemente, die das neue Programm charakterisierten.⁷²⁰ Die erste Komponente bestand in der expliziten Absicht der Vereinigten Staaten, eine unipolare Weltordnung anzustreben und aufrecht zu erhalten, in welcher die USA keinen ernstzunehmenden Konkurrenten fürchten müssten. Somit wandten sich die USA von der realistischen Tradition des »Balancing« ab, und verfolgten auch keine liberale Strategie, die in der Etablierung von Kooperation in internationalen Organisationen liegt. Eine unangefochtene Vormachtstellung der Vereinigten Staaten hätte dagegen sämtliche Konkurrenz und Rivalität im internationalen System überflüssig gemacht und für alle Staaten, inklusive der USA, mehr Sicherheit garantiert.⁷²¹

Ein zweites Element war eine fundamentale Neueinschätzung der Sicherheitslage seitens der USA. Neu bewertet wurden dabei auch die Maßnahmen, mit denen auf die neuen Bedrohungen reagiert werden sollen. Die veränderte Sicherheitslage beschreibt kleinere Terrorgruppen, die - oft unterstützt von diktatorischen Regimen - Gefahr laufen könnten, in den Besitz von Massenvernichtungswaffen (ABC-Waffen) zu gelangen. Verhandlungen mit diesen Gruppen sind nach dieser Einschätzung nicht möglich und somit ist die Einzige

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Vgl. Habermas (2006), S. 33.

⁷¹⁹ Ebd., S. 34.

⁷²⁰ Vgl. Ikenberry (2006).

⁷²¹ Ebd.

Möglichkeit, dieser Gefahr zu begegnen, diese Terrorgruppen vollständig zu eliminieren. Donald Rumsfeld beschrieb diese neuen Gefahren und die damit verbundenen Konsequenzen folgendermaßen:

„There are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say, there are things that we know we don't know. But there are also unknown unknowns. There are things we don't know we don't know... Each year, we discover a few more of those unknown unknowns.“⁷²²

Man sagt also, es gibt möglicherweise Terrorgruppen, von denen noch keiner weiß, dass diese existieren. Im Zeitalter des Terrorismus sind Fehleinschätzungen seitens der Regierung vor diesem Hintergrund wesentlich weitreichender. Diese Gruppen bewegen sich nicht im internationalen Staatensystem und halten sich konsequenterweise an keine Regeln und Normen. Aus diesem Grund sind unkonventionelle und massive Maßnahmen notwendig.

Genau aus diesem Motiv heraus rechtfertigt die neokonservative Agenda »preventive and premitive use of force«, die sämtlichen möglichen Bedrohungen in der Welt militärisch begegnet, bevor diese eine größere Sicherheitsbedrohung für die USA darstellen können. Diese militärische Doktrin macht allerdings die alte Ordnung der Sicherheitspolitik und die Normen der Vereinten Nationen, die die USA fünfzig Jahre lang mit aufgebaut haben, hinfällig. Der amerikanische Verteidigungsminister argumentiert zu dieser Sachlage folgendermaßen:

»absence of evidence is not evidence of absence of weapons of mass destruction.«⁷²³

Artikel 51 der UN-Charta widerspricht in diesem zentralen Punkt und verweist auf das Recht eines Staates auf Selbstverteidigung. Die Vereinigten Staaten beanspruchen somit das Recht, auch bei keiner direkten oder bewiesenen Bedrohung militärisch einen anderen Staat angreifen zu dürfen. Damit wird in der internationalen Gemeinschaft versucht eine Norm zu etablieren, die den Einsatz von militärischer Gewalt nicht klar definiert und die Bedingungen für diesen im Unklaren lässt.⁷²⁴

Diese Politik der neokonservativen Agenda berührt einen zentralen Bestandteil des internationalen Völkerrechts. Die Souveränität der Staaten wird massiv eingeschränkt. Da terroristische Gruppen durch militärische Drohgebärden nicht abgeschreckt werden können, müssen die Vereinigten Staaten jederzeit überall auf der Welt einsatzbereit sein, um mögliche Bedrohungen schon im Keim zu ersticken. Weil terroristische Gruppen keine Grenzen anerkennen, dürfen dies auch nicht die Vereinigten Staaten tun, wenn sie sich bedroht fühlen. Staaten, die Terroristen beherbergen, entweder aus einer grundsätzlichen Überzeugung heraus oder aber, weil diese Staaten nicht in der Lage sind, diese Gruppen zu

⁷²² Verteidigungsminister Donald Rumsfeld, Pressekonferenz vom 12.02.2002.

⁷²³ Ebd.

⁷²⁴ Vgl. Ikenberry (2006).

vertreiben, verlieren ihr Recht auf Souveränität. Dabei ist die Frage nach der Souveränität paradox. Einerseits betont die neue außenpolitische Strategie der Bush-Administration die Wichtigkeit nationalstaatlicher Macht zur Bekämpfung des Terrorismus. Andererseits ist die Anerkennung von Souveränität zutiefst konditional, da diese im Falle eines Missfallens seitens der Vereinigten Staaten schlichtweg aberkannt wird.⁷²⁵

Dabei ist die Einschränkung von Souveränitätsrechten zwischen Staaten in der internationalen Politik an sich nichts Neues. Großmächte haben schon immer versucht, ihre Einflussphären gegeneinander abzustechen.⁷²⁶ Neu ist dabei die internationale Reichweite dieser Einschränkung, die allein von den Vereinigten Staaten definiert und implementiert werden soll.⁷²⁷ Ein weiteres Element, welches aus dem vorherigen erfolgt, ist die fundamentale Ablehnung internationaler Regeln, Verträge und Sicherheitspartnerschaften. Dies ist eine logische Konsequenz, wenn man bedenkt, dass die eben genannten Institutionen und Verträge in aller Regel den Einsatz von militärischer Gewalt regeln und limitieren. Diese Haltung entspringt einerseits der Tatsache, dass weite Kreise der amerikanischen Gesellschaft grundsätzlich den Wert multilateraler Vereinbarungen in der internationalen Gemeinschaft als gering erachten, andererseits hat der 11. September bei vielen Amerikanern einschließlich der Regierung die Überzeugung wachsen lassen, dass die USA international nur nach den eigenen Regeln handeln sollte.⁷²⁸ Mit anderen Worten, die Vereinigten Staaten fühlen sich politisch, wirtschaftlich und militärisch stark genug, international allein zu handeln.

Das bedeutet auch, dass sich die Vereinigten Staaten von keinem Verbündeten und keiner Institution in ihrer Strategie beeinflussen lassen, weder von der UNO, der NATO oder der Europäischen Union. Nachdem die Vereinigten Staaten eine Dekade starken ökonomischen Wachstums hinter sich haben und dabei ihre Streitkräfte modernisierten und die Militärbudgets kaum zusammenstrichen, sind sie den Militärkräften der Verbündeten haushoch überlegen.⁷²⁹ Somit würden Koalitionen, in denen Verbündete bei essentiellen Entscheidungen der Strategie mitbestimmen könnten, die gesamte Operation behindern. Als schlechtes Beispiel diene den amerikanischen Militärstrategen der Militäreinsatz im Kosovo 1999, in dem NATO geführte Truppen vollständig auf amerikanische Logistik und Militärtechnik angewiesen waren. Dieses militärische Ungleichgewicht macht aus Sicht der Bush-Administration eine gleichwertige Partnerschaft sehr schwierig. Damit verlieren die Bündnisse in Europa und Asien aus amerikanischer Sicht an Attraktivität.⁷³⁰

Schließlich schätzt die neokonservative Agenda internationale Stabilität völlig anders ein, als es bisherige amerikanische Regierungen getan haben. Die Aufkündigung des Anti-Ballistic Missile Treaty durch die Regierung George W. Bushs ist ein gutes Beispiel dafür.

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Zu dieser Politik zählt etwa die Monroe-Doktrin von 1823, in der die USA jegliche Einmischung fremder Mächte in die westliche Hemisphäre per Gesetz verbieten.

⁷²⁷ Vgl. Ikenberry (2006), S. 37.

⁷²⁸ Ebd., S. 39.

⁷²⁹ Ebd., S. 40.

⁷³⁰ Vgl. Funke (2006), S. 98.

Mit einer gewissen Befriedigung bemerkten Vertreter der amerikanischen Regierung, dass die Aufkündigung des Vertrages im Ergebnis nicht zu mehr internationaler Instabilität und verstärkter Aufrüstung geführt hat, sondern im Gegenteil zu einer historischen Abrüstung zwischen Russland und den Vereinigten Staaten.⁷³¹ Internationale Stabilität ist aus dieser Sicht nicht mehr im traditionellen multilateralen Rahmen notwendig und kann auch von einem unilateralen Rahmen geschaffen werden, der von den USA bestimmt wird.

Die komplette Abkehr von den bisher vorherrschenden außenpolitischen Konzeptionen der realistischen und liberalen Schule wird vor diesem Hintergrund deutlich. In einer Welt der asymmetrischen Kriege ist Amerikas Sicherheit nicht mehr durch stabile und enge Beziehungen zu den anderen Großmächten, sowie der Etablierung demokratischer internationaler Institutionen gewährleistet.⁷³² Zwar können internationale Institutionen nach dieser Lesart langfristig für Sicherheit sorgen. Für die aktuellen Sicherheitsbedrohungen sind sie aber gänzlich ungeeignet. Aus den gemachten Ausführungen wird meines Erachtens die wichtigste Denkfigur deutlich, die sich durch das durchgehende Plädoyer für die Notwendigkeit von Krieg kennzeichnet. Alle theoretischen Begründungen laufen im Prinzip auf eine Abschaffung früherer Begrenzungen des Krieges hinaus. »Zivilisierung durch Krieg« könnte man die außenpolitische Quintessenz der neokonservativen Agenda beschreiben.⁷³³

Die Preisung des Krieges, die Einteilung der Menschheit in Freund und Feind, die Selbstermächtigung zum Kampf in Form präventiver Kriegsführung zeigen einige Elemente, die auch bei totalitären Bewegungen zu finden sind. Ohne Zweifel handelt es sich bei den Neokonservativen Denkern nicht um eine derartige Bewegung. Die Einführung sogenannter weicher Foltermethoden, der Einrichtung des Gefängnisses von Guantanamo, die bewusste Fehlinformationspolitik im Falle der Massenvernichtungswaffen im Irak zeigen jedoch für eine Demokratie unvereinbare Komponenten. John Ikenberry führt an, dass eine eingrenzte amerikanische Politik, die sich weder an die Normen und Werte der Nachkriegsordnung, noch an internationale Verträge und das Völkerrecht hält, selbst zu einer instabilen internationalen Ordnung führt, in welcher die USA kaum noch ihre Interessen durchsetzen können. Eine wesentliche Komponente der amerikanischen Vormacht der letzten Jahrzehnte war die Fähigkeit amerikanischer Regierungen, in Allianzen, internationalen Abkommen und Verträgen ihren Einfluss geltend zu machen. Dies verlieh der amerikanischen Dominanz international Akzeptanz und Legitimität. Diese wichtigen Komponenten wurden nun durch die Bush-Administration aufs Spiel gesetzt. Danach gefährden die amerikanischen Alleingänge nicht nur Legitimität und Ansehen der USA in der Welt, sondern schmälern auch die Ergebnisse im Kampf gegen Terroristen und diktatorische Regime. Denn für einen langfristigen Erfolg bleiben die USA auf Kooperation angewiesen und zwar aus reinen Nutzenkalkülen.⁷³⁴ Dies betrifft insbesondere die Zusammenarbeit mit den Geheimdiensten und Polizeibehörden der anderen Länder, wenn es um die Festnahme von Terroristen und die Verhinderung von neuen Anschlägen geht.

⁷³¹ Ebd., S. 99.

⁷³² Vgl. Keller (2008), S. 53.

⁷³³ Ebd., S. 54.

⁷³⁴ Ebd., S. 55.

Aus diesem Grund ist aus Ikenberrys Sicht die unilaterale Strategie der USA langfristig zum Scheitern verurteilt. Darüber hinaus ist auch die amerikanische Demokratie langfristig nicht in der Lage, diese unilaterale Strategie mit den damit verbundenen Kosten durchzuhalten. Sie ist damit gezwungen, zu den multilateralen kooperationsbasierten Idealen der Vorgängerregierungen zurückzukehren. Ergänzend sieht Ikenberry die grundsätzliche Überschätzung amerikanischer Macht als Ursache und späteren Grund zur Abkehr unilateraler Politik. Zwar ist es richtig, dass die USA zurzeit der Irakkrise die mit Abstand größte Wirtschaft- und Militärmacht war, allerdings sind die Vereinigten Staaten nicht auf allen Gebieten »omnipotent«.

3.5 Konfliktbegriff

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass sich der ideologische Konfliktbegriff dadurch auszeichnet, dass nur wenige Grundannahmen herangezogen und auf dieser Basis in extremer Weise auf zwischenmenschliche Beziehungen übertragen werden. Es sind keine gemeinsamen Ideen, Begrifflichkeiten oder Theorietraditionen im Rahmen eines oder mehrerer Forschungsprogramme vorhanden. Jedes Weltbild ist im Prinzip ideologiefähig. Auch wird nicht von einem bestimmten Rationalitätsverständnis ausgegangen. Materielle Interessen, kulturelle Normen und Werte können eine Rolle spielen, wie sich an den aktuellen Bezügen zum politischen Islamismus und dem amerikanischen Neokonservatismus zeigen ließen.

Es konnte gezeigt werden, dass alle Ideologien universelle Wahrheitsansprüche für sich unumschränkt reklamieren, die an sich aber noch nicht notwendigerweise zu Konflikten führen. Dies ist erst der Fall, wenn ein »Interventionsrecht« aus ihnen abgeleitet wird. Dieses Phänomen kann man unter dem Begriff des »Fundamentalismusfehlschlusses der moralischen Wahrheit« subsumieren. Menschliche Beziehungen sind unter diesem Aspekt in der von Carl Schmitt beschriebenen Freund-Feind-Beziehung charakterisiert. Es gibt in diesem Falle auch kein Entscheidungsdilemma. Die Freund-Feind-Beziehung charakterisiert zwar auch die Konfliktbegriffe in den anderen Paradigmen, aber in diesem Paradigma umfasst dieser weit mehr als materielle Existenz bzw. Vorteilskalkül und kulturelle Werte. Die normativen Forderungen dieser Wahrheitsansprüche sind substantiell und absolut.

Fehlte es im ersten Konfliktparadigma an grundlegenden Informationen zu komplexen sozialen Beziehungen in Bezug auf Konflikte und im zweiten Konfliktparadigma an universeller moralischer und ethischer Fundierung hinsichtlich von Konfliktlösungen, so hat die Analyse gezeigt, dass die größte Problematik dieses dritten Konfliktparadigmas im Fundamentalismus universeller Wahrheitsansprüche liegt. Es ist aus dieser Perspektive auch keine genuine Konfliktethik abzuleiten, da Ideologien in der hier beschriebenen Form nicht an »Konfliktlösungen« interessiert sind. Die überzeichnete Freund/Feindbeziehung lässt keine Koexistenz im Rahmen eines friedlichen Miteinanders zu. Man hat sich entweder für oder gegen die entsprechende Ideologie zu entscheiden. Eine andere Position scheint theoretisch und auch praktisch nicht denkbar. Aus diesem Grunde kann man von einer uniformen Freund/Feindbeziehung sprechen. Uniform deswegen, da sowohl Freund als auch Feind immer klar und immer gleich definiert sind. Der Mitbürger und Mensch wird in

diesem Paradigma auf die beiden beschriebenen Beziehungen reduziert. Es gibt keine Zwischentöne oder Grauzonen. Mit dieser Einteilung ist eine klare Richtung und politische Aufgabe im öffentlichen Raum verbunden. Die ethischen Anforderungen der beiden anderen Paradigmen scheinen nahezu vollständig aufgehoben zu sein. Weder Interesse noch irgendwie gewachsene kulturelle Normen haben in der Entscheidung zur Freund/Feind-Beziehung Priorität. Das „Recht der Rasse“, das „Gesetz der Klasse“ oder die wortwörtlich ausgelegten Gebote der Religion definieren die Motive. Die vorherrschende ideologische Weltanschauung geht jeder differenzierten Entscheidungsfindung vor und füllt allein diese Begriffe (Nutzen, Interesse, Norm) mit Inhalt. Dies geschieht ungeachtet der Tatsache, ob besagte Motive tatsächlich im Interesse des einzelnen Individuums liegen. Kompromisse, Modus Vivendi oder gar Verhandlungen sind nicht Teil dieses Paradigmas.

Die nach wie vor große Anziehungskraft solcher Konzeptionen in der neueren Geschichte scheint in ihrer einfachen und schlichten Einteilung der Welt zu liegen. Komplexe Konflikte und menschliche Beziehungen werden durch diesen Konfliktbegriff auf ein simples und überschaubares Maß reduziert. Aus einer gerechtigkeits-theoretischen Perspektive scheinen keine Lösungen im Sinne der Wahrung der Interessen aller Konfliktparteien möglich. Es liegt eine Überobjektivierung ethisch-politischer Handlungsforderungen vor, die keinen Raum für individuelle Rechte, Teilhabe oder gar Autonomie einräumen.

4 Grundüberlegungen einer Konfliktethik

Die vergangenen drei Kapitel dienten der Analyse der drei grundlegenden Konfliktparadigmen. Alle drei genannten Paradigmen führen unterschiedliche Bewertungen hinsichtlich von Konflikten an und fordern unterschiedliche Konfliktlösungen. Aus den vorgestellten Konfliktparadigmen wurde deutlich, dass diesen lediglich eine unzureichende Vorstellung von einer allgemeinen Konfliktlösung gemeinsam ist. Es wurde die These vertreten, dass alle drei paradigmatischen normativen Handlungsempfehlungen einem verkürzten Verständnis von Konflikten geschuldet sind. Daraus folgen in der Diskussion verkürzte oder mangelnde ethische Implikationen an die handelnden Konfliktteilnehmer. Aus diesem herausgearbeiteten Defizit gängiger „Ethiken des Konflikts“ besteht die Aufgabe des folgenden Kapitels darin, die wichtigsten Elemente einer konstruktiven Konfliktethik zu konfigurieren, welche die aufgezeigten Lücken und Defizite füllen und ergänzen kann, um kohärente Handlungsanweisungen, Urteilskraft und Lösungen zu ermöglichen. Die These, die in der folgenden Diskussion vertreten wird, argumentiert, dass eine adäquate Konfliktethik nicht ohne den Bezug zu Fragen der Gerechtigkeit auskommen kann. Dabei reicht es nicht aus, den Konfliktbegriff mit dem der Gerechtigkeit zu verknüpfen, sondern es verlangt nach einer substantiellen Konzeption der Gerechtigkeit. Diese soll ihr Begründungsprogramm weniger von wechselseitigen Vorteilerwägungen (mutual advantage) herleiten, sondern vielmehr von Unparteilichkeitserwägungen (impartiality) ausgehen. Allerdings kann dieser Ansatz nur als Orientierung dienen, und wird keinesfalls allen praktischen Erfahrungen bezüglich von Konflikten gerecht werden können, da diese immer kontextbezogen auftreten und daher nicht mehr genuiner Bestandteil philosophischer Untersuchungen sind. Solche kontextbezogenen Fragen fallen in den Bereich der Politik und der empirischen Forschung.

Die Argumentation in diesem Kapitel orientiert sich zunächst an grundlegenden Überlegungen zur Gerechtigkeit. Es wird in diesem Rahmen jedoch nicht möglich sein, eine umfassende Gerechtigkeitstheorie des Konfliktes zu konzipieren. Prinzipiell muss eine Konflikttheorie, die sowohl substantiell als auch umfassend sein will, von den universellen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ausgehen. Die aus meiner Sicht überzeugendste Konzeption bietet dazu die Philosophie Immanuel Kants (4.1). Seine Definition von Moralität steht dabei in einem engen Verhältnis von Freiheit und Gleichheit. Charakteristisch sind dabei die konstitutive Verbindung beider Normen und ihr enger Bezug mit dem sittlichen Handeln des Menschen, welches eingebettet ist in ein klares Verständnis deontologischer Normativität. Bei Kant gründet die Idee der gleichen Freiheit auf einem Konzept gegenseitiger Verpflichtungen. Er ist der erste Vertreter, der diese Idee kategorisch von einem Prinzip wechselseitiger Rechtfertigung abhängig macht. Damit wird der argumentative Rahmen geliefert, innerhalb dessen Menschen die Richtigkeit ihres Handelns und ihrer Institutionen beurteilen können.

Die Ausführungen knüpfen in (4.2) an die aristotelische Ethik an. Aristoteles zeichnet sich durch ein integratives Konzept von Ethik, Politik und Ökonomie aus, welches geeignet ist, den formalen Modellen und Menschenbildern der neoklassischen Wirtschaftswissenschaften kritisch zu begegnen. Bezüge zu tugendethischen Positionen

machen vor allem in Hinblick auf das Toleranzgebot, dem Gewaltverzicht und humanitären Hilfspflichten Sinn. Diese sollen jedoch weniger auf eine partikuläre Gemeinschaft, sondern im Rahmen eines universellen Ethos begründet sein. Es soll hier für einen starken Bürgerbegriff argumentiert werden, der nicht so substantiell wie der Kommunitaristische definiert ist, aber stärker ist, als in vielen liberalen Konzeptionen. Es bedarf, so die These, demokratischer Grundeinstellungen gesetzestreuer und gerechter Bürger, um überhaupt zu einem gewaltfreien Umgang mit Konflikten zu gelangen.

Wesentlich ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Toleranz (4.3). In Anlehnung an Rainer Forst wird argumentiert, dass Toleranz dabei Konflikte zwar nicht lösen, aber diese mindestens einhegen und entschärfen kann. Für Konfliktlösungen geht es zunächst um die Vermeidung von gewaltsamen Mitteln. Ziel muss eine friedliche Konfliktkultur bzw. Konfliktaustragungskultur sein, welche vom fundamentalen Achtungsanspruch autonomer Personen ausgeht, ausgestattet mit gleicher Würde und gleichen Rechten. Eine friedliche Koexistenz, so das Versprechen der Toleranz, sei im Dissens prinzipiell möglich.⁷³⁵ Das Problem ist, dass Toleranz dabei selbst im Konflikt steht, so Forst. Sie ist im Zweifel in kontextbezogenen Konflikten selbst Partei, wobei ihre normativen Strukturen möglichst unparteilich sein sollen. Wo Grundrechte anderer mit Gewalt verletzt bzw. deren Legitimität grundsätzlich verneint wird, sind die Bürger und das Recht dazu aufgerufen, diese Grundrechte zu verteidigen.

Die Untersuchung leitet in (4.4) über zu der problembehafteten Beziehung zwischen Herrschaft, Konflikt und Frieden. In der Kantischen Friedensschrift wird dazu ein Zusammenhang zwischen der staatlichen Herrschaftsordnung und dem Außenverhalten einer politischen Einheit hergestellt: »Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate sollte republikanisch sein« und »das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein«.⁷³⁶ Der Zusammenhang von Frieden und Herrschaft stellt allgemein ein Spannungsverhältnis dar, welches in der republikanischen Gleichverteilung der Mitbestimmung und Freiheit aufzulösen gesucht wird. Kant sucht in seiner Friedensschrift Konflikte im Rahmen von abgestuften Rechtsverhältnissen (Bürgerliche Verfassung, Völkerrecht) zu kanalisieren. Eine umfassende Friedenslehre, so Kant, bedarf der rechtlichen Regelung, die in Form der republikanischen Verfassung ihren Ausdruck findet. Die republikanische Volkssouveränität beugt gewaltsamen Angriffskriegen vor, wenn die Bürger eines Staates partizipativ und gleichberechtigt an der Entscheidung beteiligt sind, weil sie die Kosten des Krieges selbst zu tragen haben. In diesen Zusammenhang ist auch die mittlerweile allgemein anerkannte Tatsache hinzuweisen, dass Demokratien gegeneinander keine Kriege führen. Allerdings sind Demokratien oft in bewaffnete Konflikte mit Nicht-Demokratien involviert, womit die Idee des demokratischen Friedens eine problematische Komponente beinhaltet. Amartya Sen ergänzt die These noch um die soziale Komponente, dass es bisher in keiner Demokratie zu einer Hungersnot gekommen ist.⁷³⁷

⁷³⁵ Vgl. Forst (2003).

⁷³⁶ Vgl. Kant [1795].

⁷³⁷ Vgl. Sen (1998).

In (4.5) wird die Frage nach dem gerechten Krieg und legitimer Gewaltanwendung bearbeitet und dessen Grenzen diskutiert. In Anlehnung an Michael Walzers »Idee des gerechten Krieges« sind auch im Krieg einschränkende Konzeptionen universeller Geltung vorherrschend (*ius ad bellum*, *ius in bello*).⁷³⁸ Verteidigungskriege gegen äußere Aggressoren sind vor diesem Hintergrund moralisch und völkerrechtlich weitgehend unbedenklich. Schwieriger ist dagegen die Frage nach der Legitimität von militärischen Interventionen zu beantworten, wenn einerseits ein Genozid stattfindet, aber zu dessen Verhinderung massiv in staatliche Hoheitsrechte bzw. nationale Souveränität eingegriffen werden muss. Der Einsatz von militärischer Gewalt zur Beendigung von Massakern erscheint nach Michael Walzers »Idee des gerechten Krieges« berechtigt.

Die bisherigen Ausführungen stellen schließlich die Frage nach einer Grundlegung und rationalen Systematisierung einer Konfliktethik. Diese sollte sich auszeichnen durch eine erfolgreiche Synthese der unterschiedlichen ethischen Positionen. Aus diesem Grund orientiert sich diese Arbeit in (4.6) an der Konzeption der strukturellen Rationalität von Julian Nida-Rümelin. Dieses spezifische Rationalitätsverständnis zeichnet sich dadurch aus, dass Entscheidungen nicht punktuell getroffen, sondern eingebettet sind in umfassende Strukturen, welche Personen zum Teil auch bewusst wählen können. Der Anspruch struktureller Rationalität besteht unter anderem darin, die hohe Komplexität der Entscheidungsfindung darzustellen, angefangen von konativen Wünschen, deskriptiven und normativen Überzeugungen zu wohlerrungenen Entscheidungen, welche im besten Fall zu echter Kommunikation und Kooperation führen. Ebenso wichtig ist die Tatsache, dass strukturelle Rationalität eine Form der Theoriesubsumption darstellt, analog zu den Naturwissenschaften. Konflikt ist in dieser Konzeption als ein Versagen rationaler Entscheidungen (weil punktuell optimiert) zu verstehen.

4.1 Freiheit und Gleichheit

Die ethische Theorie Kants geht von zwei zentralen Aspekten aus: erstens Menschen sind zunächst Freiheitswesen, welche sich in ihrem Willen nach selbstgesetzten Maximen frei entscheiden und danach handeln. Dies bedeutet, dass Freiheit als eine Form der individuellen Autonomie zu verstehen ist, insofern, dass gute Gründe Handlungen leiten. Der Mensch als freies Wesen zeichnet sich durch Vernunft aus, welches als das rationale Vermögen zu verstehen ist, das eigene Handeln nach selbsterhobenen Zwecken zu orientieren.⁷³⁹ Das Handeln wird von Gründen geleitet und diesen geht ein Entscheidungsprozess voraus. Auch wenn gewisse Handlungen sich einer bewussten Deliberation entziehen, wird grundsätzlich ein freier Wille unterstellt, und zwar dann, wenn die Person zum Abwägen von Gründen fähig ist und damit freiwillig handelt.⁷⁴⁰ Bei Kleinkindern oder Suchtkranken beispielsweise ist dies nicht, oder nur eingeschränkt der

⁷³⁸ Vgl. Walzer (1983): Sphären der Gerechtigkeit, S. 6.

⁷³⁹ Vgl. Kant [1785], S. 413.

⁷⁴⁰ Vgl. Nida-Rümelin (2005b), S.30.

Fall. Ausschließlich intentionale Kontrolle kann praktisches Handeln überhaupt erst bestimmen und erst in diesem Zusammenhang sprechen wir von Verantwortung.⁷⁴¹

Nach Kant ist nur der Mensch dazu fähig, »unabhängig von sinnlichen Antrieben« zu handeln.⁷⁴² Diese Annahme hat zwei Dimensionen: zunächst eine ontologische, die besagt, dass der Mensch grundsätzlich als Freiheitswesen verstanden wird, und Freiheit damit ein Wesensmerkmal des Menschen ist. Kant spricht in Bezug auf den Menschen von einem »Recht der Freiheit« als ursprüngliches, nur dem Menschen zukommendes Recht.⁷⁴³ Darüber hinaus hat die Annahme eine moraltheoretische Dimension, in der Hinsicht, dass wir uns selbst und andere als »in ihren Urteilen und Handeln von Gründen geleitete Wesen ansehen«.⁷⁴⁴ Die Freiheit des Willens ist dabei die Grundvoraussetzung für die Zuschreibung von Verantwortung. Sollte sich diese apriorische Setzung einmal als unrichtig herausstellen, wäre sämtliche Moralbegründung obsolet:

»Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.«⁷⁴⁵

An dieser Stelle ist die zweite wichtige Annahme Kants enthalten, welche davon ausgeht, dass alle Menschen gleich sind. »Gleich« bezeichnet dabei die Gleichheit der Eigenschaft als autonomes Vernunftwesen. Dies drückt sich aus in einer spezifischen menschlichen Würde von »unbedingten, unvergleichbaren Wert«. Kant meint damit die Fähigkeit sich selbst achten zu können. Der moralische Status einer Person liegt damit in seiner Würde begründet. Autonomes Leben ist der Grund der Würde und zugleich ihr Gegenstand.⁷⁴⁶ Sie gilt absolut, ist unantastbar und beschreibt den Kern moralischer Gleichwertigkeit. Es sind, im Gegensatz zu früheren Denkern, keine Einschränkungen (Sklaven, Frauen) möglich, da sie allen Personen zukommt, die über Selbstachtung verfügen.

Die Frage inwieweit Personen über Menschenwürde verfügen, die nicht über die Fähigkeit der Selbstachtung verfügen ist vor diesem Hintergrund nicht ganz leicht zu beantworten. In der zeitgenössischen Philosophie ist man dabei zu einer extensionistischen Lesart übergegangen, welche sich auf den Gattungsbegriff konzentriert.⁷⁴⁷ Dieser Interpretation zufolge kommt Würde allen Mitgliedern der Menschheitsfamilie zu, die sich durch Selbstachtung, Vernunft, Humanität etc. auszeichnet. Aus dieser Perspektive gründet

⁷⁴¹ Ebd., S. 31.

⁷⁴² Vgl. Kant [1787], S. 521.

⁷⁴³ Vgl. Kant [1797], S. 238.

⁷⁴⁴ Vgl. Nida-Rümelin (2005b), S. 34.

⁷⁴⁵ Vgl. Kant [1785], S. 427.

⁷⁴⁶ Vgl. Molina (2016).

⁷⁴⁷ Vgl. Nida-Rümelin (2005b).

die Würde dann auf der potentiellen Fähigkeit zu autonomer Selbstbestimmung.⁷⁴⁸ Grundsätzlich ist diese Fähigkeit allen Menschen gleichermaßen gegeben, allerdings in gegebenen Fällen nicht unbedingt in gleichem Maße. Wo hier eine klare Grenze gezogen werden kann, ist nicht unumstritten beispielsweise in Bezug auf ungeborenes Leben.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass Selbstachtung auch immer die Achtung für die Mitmenschen impliziert. Die kantisch begründete Autonomie als eine Moral der Achtung ist damit allen Menschen gleichermaßen geschuldet.⁷⁴⁹ Das bedeutet allerdings auch, dass die Achtung der eigenen Würde niemals der Achtung der Würde der Mitmenschen nachgeordnet sein kann. Ein moralisches Recht auf Achtung begründet gleichzeitig auch eine moralische Pflicht der gegenseitigen Achtung. Nach Gosepath ist dabei jedoch ein aufgeklärtes Eigeninteresse an Autonomie notwendig.⁷⁵⁰ Die Achtung vor der Würde der Person bedeutet dann, in genau der Weise behandelt zu werden, der man im Prinzip zustimmen kann bzw. vernünftigerweise zustimmen könnte. Daraus folgt, dass nur solche moralischen Maximen gerechtfertigt sein können, die allgemein Zustimmung finden (könnten), welche die Würde und Autonomie jeder Person gleichermaßen achtet. Damit ist jegliche Täuschung und Manipulation bzw. jeder Zwang allgemein nicht zulässig, da niemand für einen anderen Menschen entscheiden kann. Der kategorische Imperativ bezeichnet damit die Allgemeingültigkeit von Maximen, welche mit der eigenen Lebensführung und gleichzeitig der Lebensführung der anderen vereinbar sind. Demzufolge sei nur nach Maximen zu handeln, durch die man zugleich wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werden.⁷⁵¹ Man kann im kategorischen Imperativ deutlich die universelle Maxime der Unparteilichkeit ausmachen. Diese besteht darin, dass allen Personen zunächst einmal gleiche moralische Ansprüche und damit Pflichten zugewiesen werden. Wenn es nach der Kantischen Vernunft rational ist, andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden will, dass ist Handeln auf Grundlage allgemein zustimmungsfähiger Gründe vernünftiges Handeln in einem universellen Sinne.⁷⁵²

Aus dem kategorischen Imperativ mit der universellen Forderung nach Unparteilichkeit folgt auch die Gewährung gleicher Freiheit. Diese ist nur möglich, wenn sich autonome Personen als solche wechselseitig anerkennen und achten.⁷⁵³ Die Freiheit besteht weiterhin darin, dass moralische Maximen nicht durch Zwang oder eine göttliche Autorität von außen auferlegt wurden, sondern von Menschen ein selbst auferlegtes und damit autonomes Prinzip ist. Der kategorische Imperativ ist damit gleichzeitig eine Überprüfungsinstanz, die dafür Sorge trägt, dass subjektive Handlungsgründe sozial verträglich sind. Widersprüchlichkeit kann in diesem Zusammenhang auf eine moralische falsche Handlung

⁷⁴⁸ Vgl. Molina (2016).

⁷⁴⁹ Vgl. Kant [1797], S. 462.

⁷⁵⁰ Vgl. Gosepath (1992).

⁷⁵¹ Vgl. Kant [1785], S. 440.

⁷⁵² Vgl. Barry (1995), I. Impartiality, S. 3-27, siehe auch Nagel (1991).

⁷⁵³ Vgl. Molina (2016).

hindeuten. Kant spricht vor diesem Hintergrund davon, dass Moralität im Handeln sich durch Vollziehung der Pflicht aufzeichnet.

»Aber nicht jeder Zweck ist moralisch, sondern dieser muss uneigennützig sein«⁷⁵⁴

Pflichten sind damit ein Akt der Selbstbindung, welche von dem subjektiven Standpunkt auf die Allgemeinheit abstrahieren.⁷⁵⁵ Aus diesen allgemeinverbindlichen Schranken erwächst eine deontologische Ethik, die die eigenen Zielvorstellungen zu verfolgen erlaubt, ohne dabei jedoch die Lebenspläne anderer zu beschränken. Ein selbstbestimmtes Leben in Würde ist somit nur in diesen selbstauferlegten Schranken möglich, die auf einem deontologischen Verständnis von Freiheit und Gleichheit gründen. Konflikte zwischen Menschen sind vor diesem Hintergrund nicht ohne Rückgriff auf eine deontologische Ethik verhandelbar, ohne dabei die Würde der Person zu verletzen.

Im Gegensatz zu den Philosophien John Locks und Jean-Jacques Rousseaus stehen bei Kant Freiheit und Gleichheit durch ihre logische Verknüpfung in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Sie sind die tragenden Komponenten eines humanistischen Ideals. Nida-Rümelin formuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

»Es gibt nur gleiche Freiheit oder keine Freiheit. Eine Gruppe von Menschen, die die Freiheitsansprüche auch nur einer einzigen Person verletzt, um alle übrigen besser zu stellen, handelt in toto heteronom, verletzt das Gebot gleicher individueller Würde, gleicher Autonomie und gleicher Freiheit und verliert damit gänzlich den Status einer moralischen Gemeinschaft. Die Gleichheit des Freiheitsanspruches hängt mit der Kantischen Logik der Autonomie zusammen«⁷⁵⁶

4.2 Gelungenes Leben und Tugend

Die Philosophie des Aristoteles zeichnet sich im Bereich der Ethik durch ihre teleologische Prägung aus, welche sich im Konzept der Glückseligkeit (eudaimonia) äußert. Jede Kunst und jede Wissenschaft genauso wie jede Handlung und jede Entscheidung haben danach immer ein bestimmtes Ziel vor Augen.⁷⁵⁷ Aristoteles führt aus, dass sich dabei eine hierarchische Struktur ausmachen lässt, die das Gute als letzten Selbstzweck beinhaltet. Es besteht danach auch kein Zweifel darüber, dass ein oberstes intrinsisches Gut existiert. Uneinigkeit besteht lediglich bei der Frage, worin genau Glückseligkeit besteht und mit welcher Lebensführung diese zu erreichen ist.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ Vgl. Kant [1793], S. 279.

⁷⁵⁵ Vgl. Kant [1786], S. 114.

⁷⁵⁶ Vgl. Nida-Rümelin (2006), S. 115.

⁷⁵⁷ Vgl. Aristoteles, NE, 1094a.

⁷⁵⁸ Vgl. Molina (2016).

Aristoteles setzt dabei nicht wie Platon auf einen metaphysischen Objektivismus, sondern differenziert zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Erstere bezieht sich vor allem auf die Suche nach Erkenntnis, letztere dagegen auf das gute Handeln.⁷⁵⁹ Dennoch setzt praktische Philosophie, so Aristoteles, Wissen über die unveränderlichen Dinge voraus, erfordert aber darüber hinaus auch Klugheit und Erfahrung. Die Dinge können so, aber auch anders liegen.⁷⁶⁰ Die Frage, wie der Mensch ein gutes Leben erreichen kann, knüpft Aristoteles Theorie des Guten daher an die alltäglichen Überzeugungen. Die menschliche Natur und das, was der Mensch konkret bewirken kann, bildet vor diesem Hintergrund Aristoteles Ausgangspunkt. Der Begriff der Tugend (aretê) bezeichnet dabei die Vortrefflichkeit oder Tüchtigkeit einer Entität unter Maßgabe ihrer spezifischen Funktion (ergon). Die Funktion von Lebewesen etwa, besteht darin, sich im Rahmen ihrer Natur auf eine bestimmte Art und Weise zu verhalten und sich zu entwickeln.

Die menschliche aretê bezieht sich nach Aristoteles auf das ergon des Menschen. Dies bedeutet, dass sich die Funktion auf die Tätigkeit und Vervollkommenung der wesensgemäßen Funktion des Menschen bezieht. Özmen bricht in diesem Zusammenhang vom sogenannten »ergon Argument«.⁷⁶¹ Um nun den Zustand der eudaimonia zu erreichen, darf der Mensch keiner Lebensweise nacheifern, die Göttern oder Tieren vorbehalten ist. Er muss vielmehr eine Lebensform finden, in der er sein spezifisches Entwicklungspotential, seine ihm eigentümlichen Fähigkeiten entfalten kann. Hier stellt sich Aristoteles die Frage, welche anthropologischen Merkmale für das menschliche Leben konstitutiv sind. Aus seiner Sicht sind dabei vor allem zwei Aspekte der menschlichen Natur zentral: zum einen die Tatsache, dass der Mensch in der Lage ist, nach seiner Vernunft handeln und erkennen kann. Der Mensch ist dabei als einziges Wesen Träger eines Gerechtigkeitssinns. Zum zweiten hebt Aristoteles die menschliche Eigenschaft als soziales Wesen mit Angewiesenheit auf die Gemeinschaft hervor (zoon politikon).⁷⁶² Vernunftgemäßes Tätigsein äußert sich dabei in zwei Arten von Tugenden: den (dianoetischen) Tugenden des rationalen Seelenteils, den Verstandestugenden und den ethischen oder praktischen Tugenden des irrationalen Seelenteils, welche Emotionen, Begierden und körperliche Bedürfnisse im Zaum halten:

»So bleibt also nur ein nach dem vernunftbegabten Seelenteil tätiges Leben übrig, und hier gibt es einen Teil, der der Vernunft gehorcht, und einen anderen, der sie hat und denkt. Da aber auch das tätige Leben in doppeltem Sinne verstanden wird, so kann es sich hier nur um das aktuell oder wirklich tätige Leben, als das offenbar wichtigere, handeln.«⁷⁶³

Das gute Leben bestimmt sich laut Aristoteles nicht allein über die Schau der Ideen, in der *vita contemplativa*. Es steht auch dem Lebensklugen *phronimos* im Sinne der *vita activa*

⁷⁵⁹ Vgl. Aristoteles, NE, I, 1.

⁷⁶⁰ Vgl. Aristoteles NE, 1094b

⁷⁶¹ Vgl. Özmen (2005), S. 147.

⁷⁶² Vgl. Molina (2016).

⁷⁶³ Vgl. Aristoteles, NE, 1098a.

offen. Nur der Mensch, der sich gemäß den ethischen Tugenden praktisch betätigt, gilt als einer, der ein gelungenes Leben führt.⁷⁶⁴ Den unterschiedlichen menschlichen Erfahrungen ordnet Aristoteles dabei jeweils eine ethische Tugend zu: den Erfahrungen von Lust und Schmerz etwa die Tugend der Besonnenheit oder den Erfahrungen der Furcht und der Tollkühnheit die Tugend der Tapferkeit.⁷⁶⁵ Die Auflistung der Tugenden von Aristoteles umfasst dabei alle Handlungsfelder, die für ein menschliches Leben von Bedeutung sind. So gelingt Aristoteles den bisher noch unbestimmten Begriff der eudaimonia mit bestimmten Vorstellungen tugendhaften Handelns zu entwickeln. Dazu meint Ottfried Höffe:

»Gegen anthropologische Überlegungen herrscht heute zwar Skepsis vor: die Art, wie Aristoteles vorgeht, dürfte aber noch immer überzeugen. Er fragt nach einer für den Menschen charakteristischen Leistung [...] und setzt auf diese Weise das Glück mit Selbstverwirklichung, freilich in einem objektiven Verständnis, gleich.«⁷⁶⁶

Laut Aristoteles sind Tugenden »[...] ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt«.⁷⁶⁷ Damit sind Tugenden nicht lediglich ein Einsehen in moralische Maximen, wie bei Kant, sondern vielmehr Charakterdispositionen und Orientierung einer gefestigten Haltung, die Menschen in verschiedensten Situationen stets das richtige Handeln nahelegen. So ist eine tugendhafte Haltung keineswegs allein mit einer kognitiven Fähigkeit gleichzusetzen, sondern vielmehr Ergebnis einer persönlichen Entwicklungsgeschichte. Genese und Erwerb von Tugenden erfolgt vor diesem Hintergrund vor allem in der Praxis, durch Übung, Nachahmung und Erziehung.⁷⁶⁸ Auf diese Weise lässt sich ein undifferenzierter und bedingungsloser Regelmechanismus vermeiden, welcher nach Aristoteles dem höchst vielförmigen Gegenstand praktischer Lebensführung kaum gerecht werden könne.⁷⁶⁹ Man kann in diesem Zusammenhang davon sprechen, die aristotelische Tugendethik sowohl als deontologisch als auch teleologisch zu bezeichnen. Letztere vor allem, weil das Streben nach eudaimonia zum allgemeinen Prinzip erhoben wird, wonach die Richtigkeit des Handelns an dem als wertvoll erkannten Guten zu bemessen ist. Allerdings ist dieses Ziel noch zu unterbestimmt um in jedem Kontext Orientierung bieten zu können. Aus diesem Grund sind für ein gutes Leben die einzelnen Tugenden konstitutiv, welche nicht nur auf ein Ziel, sondern auch um ihrer selbst willen erstrebenswert sind.⁷⁷⁰

Der Beschreibung der Tugenden folgt nun der zweite wichtige Aspekt der menschlichen Natur in Aristoteles Ethik. Es geht dabei um die Angewiesenheit des Menschen auf die

⁷⁶⁴ Vgl. Molina (2016).

⁷⁶⁵ Vgl. Aristoteles, NE, 1107a.

⁷⁶⁶ Vgl. Höffe (1996), S. 220.

⁷⁶⁷ Vgl. Aristoteles, NE, 1106b.

⁷⁶⁸ Vgl. Aristoteles, NE, 1099a.

⁷⁶⁹ Vgl. Özmen (2005), S. 149.

⁷⁷⁰ Vgl. Molina (2016).

Gemeinschaft.⁷⁷¹ Die Einbettung des Individuum in die menschliche Gemeinschaft, sowohl des Oikos, als auch der Polis, ist eine unverzichtbare Bedingung für Entwicklung und Ausbildung etablierter Tugendvorstellungen. Mit dieser offenen Herangehensweise will Aristoteles der großen Vielfalt und Eigenheit unterschiedlicher kultureller Lebensweisen gerecht werden. Manche Philosophen kommunitaristischer Prägung sehen darin eine Abkehr vom normativen Individualismus und eine Hinwendung zum partikularen Gemeinwohl. Wie im zweiten Konfliktparadigma beschrieben, plädieren sie vor diesem Hintergrund für einen Relativismus, der sich in lokalen Traditionen gründet und eine aus meiner Sicht mitunter unkritische Übernahme lokaler Sittlichkeit anstrebt.⁷⁷² Aristoteles war jedoch nicht unbedingt ein Verteidiger althergebrachter Traditionen, vor allem wenn er anmerkt, dass nicht alle gesellschaftlichen Lebensweisen gleichermaßen dazu geeignet sind, tugendhafte Menschen hervorzubringen.⁷⁷³ Die Ansichten über Aristoteles gehen an dieser Stelle auseinander. Manche verstehen Aristoteles Philosophie im Kontrast zur kommunitaristischen Interpretation als universell und durchaus schon in der Nähe zur kantischen Ethik.⁷⁷⁴ Klar ist, dass die Reichweite des aristotelischen Universalismus auf die griechische Polis beschränkt war. Die kosmopolitische Dimension hat sich erst mit der Stoa vor dem Hintergrund des alexandrinischen Weltreiches entwickelt. Richtig ist aber auch, dass der Kern der aristotelischen Tugendethik auf der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten gründet und kulturelle Eigenheiten berücksichtigt, diese aber durchaus kulturübergreifend Bestand haben können.

Vor diesem Hintergrund ist es plausibel, dass Menschen unterschiedlichen Lebensbedingungen unterliegen, und es nicht jedem gelingt, ein gutes Leben zu führen. Aus diesem Grund werden verschiedene Rahmenbedingungen notwendig sein, die institutionell verankert sein müssen. Aristoteles unterscheidet dabei zwischen inneren und äußeren Gütern. Erstere beziehen sich auf seelische und körperliche Aspekte, letztere auf gesellschaftliche Aspekte. So ist etwa Gesundheit für die meisten menschlichen Handlungen eine essentielle Voraussetzung und daher das wichtigste körperliche Gut. Ist dieses nicht gegeben, beispielsweise durch Krankheit oder auch hohes Alter ist es den Individuen nicht möglich am Leben der Gemeinschaft teilzunehmen. Damit ist eine wichtige Komponente, nämlich die Voraussetzung für die Ausbildung tugendhafter Praxis entzogen.⁷⁷⁵ Eine andere Voraussetzung ist die ausreichende Verfügung über finanzielle Mittel, die ebenfalls eine Vorbedingung für die Teilnahme am öffentlichen Leben darstellen. Jedoch rechtfertigt sich nach Aristoteles ökonomisches Handeln nur als Funktion zum Mittel, welches Voraussetzung für ein gutes Leben ist. Es ist kein Selbstzweck. So sind auch Tugenden einer doppelten Funktion untergeordnet: Sie sind, im Gegensatz zur Ökonomie, nicht nur Mittel, sondern auch Selbstzweck eines guten Lebens. Erst die Tugenden setzen Menschen (nur

⁷⁷¹ »Anthropos zoon politikon physei estin«, vgl. Aristoteles, PO, 1253a.

⁷⁷² Vgl. Foot, (1967); MacIntyre (1981).

⁷⁷³ Vgl. Aristoteles, PO, II.

⁷⁷⁴ Vgl. Höffe (2006), S. 303

⁷⁷⁵ Vgl. Aristoteles, PO, 1099b.

Vollbürger; Frauen und Sklaven fallen nicht darunter) in die Lage, zu freien und gleichen Gesellschaftsmitgliedern zu werden.

Die bisherigen theoretischen Ausführungen prägen auch das Verhältnis zwischen Ethik und Politik. Die Aufgabe der Politik als höchste praktische Wissenschaft kommt die Aufgabe zu, für das gute und sittliche Leben im Gemeinwesen Sorge zu tragen. Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang von der Gerechtigkeit als Staatstugend. Dabei definiert er das Gerechte als ein Gleiches, als eine Mitte bzw. Ausgleich zwischen zu viel und zu wenig bezogen auf etwas und für bestimmte Personen.⁷⁷⁶ Darüber hinaus nimmt er eine Unterscheidung vor, zum einen die *iustitia correctiva* und zum anderen die *iustitia distributiva*. Unter ersterer ist eine ausgleichende Gerechtigkeit zu verstehen, welche Rechtschaffenheit und Vertragstreue vor dem Gesetz verlangt. Unter letzterer ist die gesellschaftliche Produktion und auch Verteilung sozialer Güter zu verstehen. Beispielsweise geht es hier um die Aufteilung von Anerkennung, von Geld und anderen Werten, die den Bürgern eines funktionierenden Gemeinwesens nach Würdigkeit zustehen.⁷⁷⁷ Sie bezieht sich prinzipiell auf eine proportionale Gleichheit, im Gegensatz zur ausgleichenden Gerechtigkeit, die eine arithmetische Gleichheit anstrebt.

Zusammengenommen bilden beide eine politische Gerechtigkeit, die dazu dient, stabile Verhältnisse in der Gemeinschaft zu garantieren.⁷⁷⁸ So findet auch keine formale Trennung des Rechten und des Guten statt. So werden politische Institutionen auch nicht daran gemessen, ob sie Konflikte zwischen divergierenden Bürgerinteressen schlichten, sondern daran, ob und inwieweit sie zur Verwirklichung des guten Lebens aller beitragen. Eine Trennung von öffentlicher und privater Sphäre, in welcher die Bürger ihren individuellen Vorstellungen vom guten Leben nachgehen, findet bei Aristoteles nicht statt. Das Glück des Einzelnen und sein Leben sind unweigerlich mit der Gemeinschaft verbunden. Institutionen und bürgerliche Tugenden hängen voneinander ab und dienen einem umfassenden Ideal des guten Lebens.

4.3 Toleranz

Der Begriff der Toleranz ist wie der Konfliktbegriff mit vielen unterschiedlichen Deutungen behaftet. Reiner Forst bezeichnet den Toleranzbegriff als genuinen Konfliktbegriff, da dieser eine Haltung bzw. Praxis beschreibt, die nur im Konfliktfall erforderlich ist.⁷⁷⁹ Toleranz löst dabei keineswegs Konflikte, sondern hegt diese lediglich ein und entschärft sie (im günstigsten Fall). Eine Koexistenz, so das Versprechen der Toleranz, sei im Dissens möglich.⁷⁸⁰ Wo immer sich unter Menschen Wertüberzeugungen herausgebildet haben, stellt die Konfrontation mit widerstreitenden Werten eine Herausforderung dar. Toleranz steht

⁷⁷⁶ Vgl. Aristoteles, NE, 1131a6.

⁷⁷⁷ Vgl. Aristoteles, NE, 1130a.

⁷⁷⁸ Vgl. Aristoteles PO, 1253a15.

⁷⁷⁹ Vgl. Forst (2003), S. 12.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 13.

dabei selbst im Konflikt, sie ist in kontextbezogenen Konflikten selbst Partei, wobei ihre normativen Strukturen möglichst unparteilich sein sollen. Es stellt sich die Frage, wo Grenzen der Toleranz liegen. Vor allem im Hinblick auf die internationale Ebene (aber auch in zunehmend in demokratisch geordneten Gesellschaften) ergibt sich eine Vielzahl von unterschiedlichen Handlungszwängen und damit eine Kontroverse zu dieser Frage.

Man kann vor diesem Hintergrund behaupten, dass Toleranz in der gesellschaftlichen Praxis eine unverzichtbare Tugend ist. Sie ist vor allem deswegen eine Tugend, da sie wegen der unbestreitbaren Tatsache menschlichen Streits und Konflikts gefordert ist.⁷⁸¹ Angesichts der großen Vielzahl von unterschiedlichen Positionen bezüglich der Toleranz macht Forst sechs zentrale Charakteristika aus, die den Begriff der Toleranz unter Menschen identifizieren, auch wenn ihre Interpretation unterschiedlich ausfallen kann: erstens, sind nach Forst die tolerierenden und tolerierten Subjekte und ihre Beziehung zueinander zu beachten. In Bezug auf Individuen, Gruppen oder Institutionen hat Toleranz stets widerstreitende Überzeugungen, Werte, Lehren, Handlungen oder Praktiken zum Gegenstand. Zweitens, kann der Begriff der Toleranz Aspekte der Indifferenz oder der Bejahung nicht enthalten. Der Begriff schließt nämlich eine normative Verurteilung oder Ablehnung der tolerierten Praktiken mit ein. Dazu gehört drittens, dass die Ablehnung eine qualifizierte Akzeptanz der besagten Überzeugungen oder Praktiken gegenübersteht. Diese kann zwar die negative Bewertung nicht aufheben, aber positive Gründe für die Duldung bzw. Respektierung der Toleranzobjekte anführen. Darüber hinaus gehören, viertens, zur Toleranz genaue Angaben ihrer Grenzen. Auch darf, fünftens, Toleranz nicht über Zwang erfolgen, sondern muss freiwillig geschehen. Sechstens, unterscheidet Forst den Begriff der Toleranz in eine rechtlich-politische Praxis einerseits, und in eine individuelle Haltung und Tugend anderseits. Beide können relativ unabhängig voneinander operieren.

Umstritten ist nun, wo genau die Grenzen der Toleranz zu ziehen sind und zweitens, wie Toleranz überhaupt normativ zu rechtfertigen ist. Forst spricht in diesem Zusammenhang von der »Paradoxie der Toleranz«, welche die Frage aufwirft, wie es moralisch richtig oder gar geboten sein kann, das Falsche oder moralisch Schlechte zu tolerieren.⁷⁸²

4.3.1 Rechtfertigungen der Toleranz

Idealtypisch kann man fünf unterschiedliche Rechtfertigungsverfahren der Toleranz unterscheiden, die in der Praxis häufig miteinander kombiniert werden.⁷⁸³ Die utilitaristische Variante argumentiert aus strategischen und pragmatischen Klugheitserwägungen.⁷⁸⁴ Eine rationale Einschätzung der Kosten und Risiken im Falle einer intoleranten Politik führt schließlich zu einer Politik der Toleranz, in welcher Kosten und Risiken deutlich niedriger sind. Mill argumentiert dahingehend, dass falsche Meinungen im

⁷⁸¹ Vgl. Forst (2000), S. 8.

⁷⁸² Ebd., S. 9.

⁷⁸³ Vgl. Forst (2000), S. 16.

⁷⁸⁴ Vgl. Mill, On Liberty [1859].

öffentlichen Diskussionsprozess sogar positive Lerneffekte hervorrufen können und so zur Bildung umfassend geprägter Überzeugungen beitragen. Grundsätzlich spricht auch viel dafür, aus Sicht einer staatlichen Autorität Toleranz gegenüber Überzeugungen und Praktiken von Minderheiten walten zu lassen, solange diese Autorität nicht in Frage gestellt wird. Toleranz bleibt jedoch in dieser Hinsicht eine rein praktische Angelegenheit, und erscheint nicht mehr geboten, wenn sich das Kosten-Nutzen-Kalkül einmal ändern sollte.⁷⁸⁵

Eine weitere Möglichkeit der Rechtfertigung besteht nach Forst in Anlehnung an Aristoteles wertebasierter Ethik des guten Lebens. Dies erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich, da Toleranz gerade dort gefordert ist, wo Vorstellungen des Guten miteinander kollidieren. Die Inkompatibilität ist jedoch keineswegs zwingend unüberwindbar. Sie kann durchaus begrenzt sein, indem man zwar nicht alle Überzeugungen und Arten Lebensführung gut heißt, aber sie dennoch als authentische Versuche wertschätzt, die einen begrenzten Wert haben und bestimmten elementaren Grundüberzeugungen gegenüber loyal bleiben.⁷⁸⁶ Darüber hinaus ist es auch möglich, Lebensformen, die man eigentlich verurteilt, als wertvoll zu erachten, weil sie bestimmten althergebrachten Traditionen entstammen. Es besteht in diesem Zusammenhang außerdem die Möglichkeit der Rechtfertigung, dass man Lebensformen, die autonom gewählt sind schon deshalb achtet, weil sie dem autonomen Gewissen der Betroffenen entspringen.⁷⁸⁷ Das Argument der Toleranz folgt an dieser Stelle weniger inhaltlichen Vorgaben, als vielmehr Formalen, da es nicht um eine bestimmte Konzeption des Guten Lebens geht, sondern um Bedingungen dafür eine solche Konzeption wählen und verfolgen zu können. Lebensentwürfe sind demnach zu tolerieren, dann wenn sie Ausdruck einer autonomen und authentischen Wahl sind, die allerdings substantielle Grenzen dort hat, wo die Ausübung der Autonomie des einen die des anderen gefährdet.⁷⁸⁸

Eine ähnliche Rechtfertigung richtet sich nach dem Prinzip des »Zwecks an sich«.⁷⁸⁹ Eine jede Person hat das moralische Recht, dass als die Handlungen oder Normen, die sie in relevanter Weise betreffen und ihr gegenüber beanspruchen, legitim und begründet zu sein, mit unparteilichen Gründen zu rechtfertigen sind. Diese Position fordert, dass Gründe, die auf partikulären oder religiösen Wahrheiten beruhen unzulässig sind und stattdessen lediglich teilbare Gründe legitim sind. Diese Einsicht gründet auf der Achtung der moralischen Autonomie der Person, welche Respekt gegenüber den besonderen ethischen Auffassungen des Guten der anderen fordert. Für die Legitimität allgemeinverbindlicher Normen, deren Einhaltung man auch von anderen verlangt, bedarf es daher ganz besondere Gründe.

Nach Forst können neben den genannten normativen Rechtfertigungen auch Religionen Gründe für Toleranz liefern. Diese Begründungen können äußerst unterschiedlich ausfallen und reichen von der christlichen Religion und ihren religiösen Differenzen über die

⁷⁸⁵ Vgl. Forst (2000), S. 19.

⁷⁸⁶ Ebd.

⁷⁸⁷ Vgl. Forst (2000), S. 20ff.

⁷⁸⁸ Ebd., S. 21.

⁷⁸⁹ Ebd.

Konzeption einer Vernunftreligion bis zur Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe als Gebot der Duldsamkeit. Bedeutsam ist in diesem Kontext das Argument, dass nicht der wahre Glaube, sondern der authentische Glaube zählt und ein manipulierter oder aufgezwungener Glaube, selbst wenn er wahr wäre, für Gott bedeutungslos sei.⁷⁹⁰ So bedarf es beispielsweise nach Pierre Bayle einer epistemischen Relativierung ethischer, religiöser und moralischer Wahrheit.⁷⁹¹ Er weist die Behauptung zurück, man sei unzweifelhaft auf der Seite der wahren Religion und habe daher das Recht, andere nieder zu halten. Dies sei weder mit der christlichen Lehre noch auf der Grundlage der allen Menschen gemeinsamen Vernunft haltbar. Der Gedanke einer moralischen und epistemischen Relativierung wurde von den Zeitgenossen als ketzerischer Ausdruck des Atheismus gedeutet. Er suchte daraufhin hervorzuheben, dass der Wahrheitsanspruch des Glaubens nicht wirklich in Frage gestellt ist, sondern auf sein wirkliches Feld, das des Glaubens und nicht des Wissens zurückgeführt werde. Die Differenz zwischen Glauben und Wissen, die Einsicht in die Endlichkeit der Vernunft, die Bayle sowohl gegen eine radikale Religionsskepsis, welche nach religiösen Beweisen verlangt, als auch gegen eine dogmatische Religionsauffassung anführt, welche sich im Besitz solcher Beweise wähnt, ist damit essentieller Bestandteil neuzeitlichen Denkens.⁷⁹²

Auf erkenntnistheoretische Ebene ist das skeptizistische Argument prominent, dem zufolge Toleranz deshalb unabdingbar ist, weil es keine absolute ethische Wahrheit gibt und folglich jeder Absolutheitsanspruch per se unbegründet ist. Die abgeschwächte, relativistische Variante geht dagegen von der Gleichwertigkeit unterschiedlicher ethischer Überzeugungen aus, und fordert auf dieser Grundlage gegenseitigen Respekt. Das fallibilistische Argument fordert, dass Toleranz mit der Notwendigkeit und den Vorteilen eines Wahrheitswettbewerbes geboten ist, durch den sich wahre Überzeugungen mit der Zeit durchsetzen werden, und dies insgesamt zu menschlichen Fortschritt führe.⁷⁹³ Diese Begründungen können zwar zur Toleranz führen (im Falle des Skeptizismus und des Relativismus allerdings nicht ohne weiteren Annahmen), aber nur auf Basis sehr spezifischer, nicht notwendigerweise allgemeiner Prämissen, und sie enden dort, wo andere diesen Prämissen nicht mehr zustimmen.

Ansichts dieser zum Teil höchst unterschiedlichen Toleranzkonzeptionen stellt sich nun die entscheidende Frage, welche von diesen die angemessene ist. Mit dem Toleranzbegriff scheint es meines Erachtens dabei ähnlich gelagert zu sein wie mit dem Konfliktbegriff und der damit einhergehenden Konfliktlösung. Der Begriff allein kann diese Frage nicht beantworten, da er zu wenige normative Ressourcen enthält, die die vorgestellten Varianten bewerten könnten. Der Begriff der Toleranz steht daher nicht für sich allein, sondern ist mit dem Begriff der Gerechtigkeit verknüpft. Er muss in den rechtlichen und politischen Beziehungen zwischen Staatsbürgern stehen, da es hier wesentlich um die Frage geht, was das Gerechte ist.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Ebd., S. 23.

⁷⁹¹ Ebd., S. 28.

⁷⁹² Ebd., S. 30.

⁷⁹³ Forst (2000), S. 63.

⁷⁹⁴ Ebd., S. 64.

Zu unterscheiden sind nach Forst zwei Komponenten der Toleranz, eine normative und eine epistemische. Die normative Komponente besteht demnach darin, das basale Recht der Rechtfertigung anderer im Kontext der Gerechtigkeit anzuerkennen. Dieses impliziert dabei eine Pflicht reziprok-allgemeiner Rechtfertigung. Toleranz heißt danach:

»[...] in dem Falle, in dem die eigenen Gründe für oder gegen eine bestimmte Regelung nicht ausreichen, um die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit zu erfüllen, die eigenen Überzeugungen zwar nach wie vor als gut und richtig betrachten zu können, aber einzusehen, dass sie nicht hinreichend sind, um eine allgemeine Verbindlichkeit zu rechtfertigen.«⁷⁹⁵

In dieser Abwägung von Gründen ist ein Moment der Selbstüberwindung enthalten. Diese ist einerseits notwendig für die eigene ethische Position, andererseits hat sie eine Selbstrelativierung zur Folge. Eine rein normative Komponente ist vor diesem Hintergrund nicht ausreichend für eine umfassende Rechtfertigung im Falle eines Konfliktes. Jede Konzeption und Begründung muss die Frage nach dem Verhältnis einer Person, die von ihrer ethischen Lehre überzeugt ist, zu der Existenz pluraler Lehren in der Welt erklärt werden. Forst spricht hierbei von der »Endlichkeit der Vernunft«.⁷⁹⁶ Diese ist epistemisch begründet. Vernünftige Personen erkennen danach nicht nur ihre Pflicht zur Rechtfertigung, sondern erkennen auch, dass es zu ethischen Konflikten kommen kann, die nicht irrational sind, aber dennoch weder verifiziert noch falsifizierbar sind. John Rawls spricht in diesem Zusammenhang von »reasonable disagreement«⁷⁹⁷. Rawls ist der Auffassung, dass »wir uns auf unsere Urteilskraft und unsere Interpretationen verlassen müssen, die einen Spielraum lassen, in dem vernünftige Personen verschiedener Ansicht sein können«⁷⁹⁸ Umfassende Lehren der Menschen können in der Praxis kollidieren und in Einzelfragen zu ethischen Konflikten führen, welche zwar mit den Mitteln der Vernunft diskutiert, aber nicht eindeutig aufzulösen sind. Rawls argumentiert nun, dass vernünftige Personen dies erkennen und sehen, dass auch andere Personen mit anderen umfassenden Lehren diesen Problemen ausgesetzt sind und daher zur Toleranz bereit sind.

»Vernünftige Personen sehen ein, dass die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise Anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen, und deshalb stimmen sie irgendeiner Form der Gewissensfreiheit und der Gedankenfreiheit zu. Es wäre unvernünftig von uns, politische Macht, falls wir allein

⁷⁹⁵ Vgl. Forst (2007), S. 220.

⁷⁹⁶ Ebd., S. 225.

⁷⁹⁷ Vgl. Rawls (1998), S. 54-58.

⁷⁹⁸ Ebd., S. 130 f. Rawls nennt sechs Bürden, die ein übereinstimmendes Urteil erschweren können und bezeichnet diese als »die Bürden der Vernunft«.

oder zusammen mit anderen dazu in der Lage sind, dazu zu nutzen, nicht unvernünftige umfassende Ansichten zu unterdrücken.«⁷⁹⁹

Dies bezeichnet nach Forst den Kern der geforderten Selbstrelativierung. Auch erfordert sie in Bezug etwa auf religiöse Überzeugungen keinen Skeptizismus oder Relativismus, sondern, in Anlehnung an Bayle, eine Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen. Die Besonderheit eines metaphysischen oder religiösen Geltungsanspruchs, dem zufolge gewisse Konzeptionen des Guten wahr sind, weil sie einer transzendentalen Realität entsprechen, deutet auf eine Besonderheit des Geltungsanspruches an sich hin. Es gibt eine ganze Reihe unterschiedlicher Geltungsansprüche, abhängig davon, wer welche Werte als gut ansieht.⁸⁰⁰ Wichtig ist zu begreifen, dass das Verstehen eines ethischen Wahrheitsanspruches zwar eine Einsicht in die Gründe einer Person voraussetzt, diese aber nicht notwendigerweise teilen muss. Tritt ein Konflikt ein, ist ein Verstehen der Gründe des anderen nicht nur möglich, sondern notwendig, denn anders wäre kein rationaler Konflikt, aber auch keine Toleranz möglich. Eine Person kann daher die ethischen Überzeugungen einer anderen Person als falsch und doch aus deren Perspektive gerechtfertigt ansehen – und sich verpflichtet fühlen, die andere Person von der Wahrheit zu überzeugen, indem sie deren Perspektive, die ihr als zu begrenzt erscheint, mit guten Gründen zu verändern sucht. Die Einlösung dieses Wahrheitsanspruches unter Menschen setzt aber eine Einsicht des Glaubens voraus, und dessen letzte Einlösung – oder letzte Zurückweisung – müsste eine wahrlich ideale Kommunikationsgemeinschaft der göttlichen Perspektive sein. Die »Endlichkeit der Vernunft« und die unterschiedliche Situierung der Menschen erlauben aber eine solche Perspektive nicht.⁸⁰¹

Daraus folgt nun erstens die fundamentale Erkenntnis der Endlichkeit der Vernunft. Vernünftige Personen zeichnen sich demnach durch eine rekursive Einsicht in die Endlichkeit ihres Vernunftvermögens aus. Zweitens, das Bewusstsein der Bürger um die Begrenztheit der Vernunft führt nicht notwendigerweise zu einem ethischen Skeptizismus, denn Begrenztheit führt nicht dazu, dass die eigenen Überzeugungen nicht länger für wahr gehalten werden, noch führt es dazu, dass die eigene Lehre von allen als die Bestmögliche akzeptiert werden müsste. Wichtig ist, dass Menschen einsehen, dass diejenigen, die der eignen Lehre nicht folgen wollen nicht notwendigerweise unvernünftig oder unmoralisch sind. Drittens, liegt ein Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft vor bzw. ein Vorrang der normativen vor der epistemischen Komponente der Toleranz. Denn das basale Motiv der Selbstbeschränkung im Rechtsverteilungsdiskurs ist das moralische, obwohl das epistemische Element dazugehört.⁸⁰²

Darüber hinaus ist die ethische Rechtfertigungsunparteilichkeit selbst moralisch begründet. Für pluralistische Gemeinschaften, in welchen unterschiedliche ethische Gruppen in Konflikte über grundlegende Fragen des Zusammenlebens geraten, stellt sich

⁷⁹⁹ Ebd., S. 136.

⁸⁰⁰ Ebd., S. 137.

⁸⁰¹ Vgl. Forst (2003), S. 647.

⁸⁰² Ebd.

die Frage, wie diese am besten beizulegen sind. Reiner Forst beschreibt solche Gemeinschaften als das Problem der substanzlosen Substanz.⁸⁰³ Einerseits muss die Gruppe in ihrer eigenen normativen Identität hinreichend substanzlos sein, um die ethische Pluralität nicht unzulässig zu beschneiden, andererseits muss selbst so viel Substanz enthalten, dass sich ihre Mitglieder nicht nur als ethische Personen, sondern auch als voneinander und füreinander verantwortliche Bürger ansehen, als Teile einer politischen Verantwortungsgemeinschaft. Sie müssen jenseits ihrer ethischen Partikularsprachen eine gemeinsame Sprache finden und damit eine allgemeine politische Kultur haben, in die die Verfahren der Rechtfertigung eingebettet sind, welche zu legitimen Normsetzungen führen sollen.⁸⁰⁴

Wie schon angesprochen, kann Toleranz allein keine allgemeingültigen Gründe liefern, die für jeden akzeptabel sind. Vielmehr ist sie eingebettet in einen grundlegenden Gerechtigkeitskonsens, der einerseits prozedural ist, da er im Kern das Rechtfertigungsprinzip enthält, andererseits aber substantiellen Charakter haben muss.⁸⁰⁵ Somit braucht es einen basalen Konsens, nicht nur über die Geltung des Rechtfertigungsprinzips, sondern auch über die gemeinsame Verantwortung für diese spezifische politische Gemeinschaft. Integration besteht dann nicht durch ethische Konflikte, sondern wegen ihnen. Im praktischen Fall wird eine Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis und ihren historisch gewachsenen Strukturen durch eine Mehrheitskultur bzw. von dominanten Gruppen geprägt sein (dies gilt grundsätzlich auch für Einwanderergesellschaften). Allerdings muss sie, wenn sie in den Augen aller ihrer Bürger als gerecht angesehen werden will, in der Lage sein, diese Prägung auf den Prüfstand reziproker allgemeiner Rechtfertigung zu stellen. Problematisch ist dann nicht das Vorhandensein eines universellen Grundkonsenses, sondern die Weigerung, diesen auf seine Gerechtigkeit hin überprüfen zu lassen. In ethischen Konflikten ist es daher oft der Fall, dass Konflikte keineswegs immer antagonistisch strukturiert sind. Personen oder Individuen sind oft Teil verschiedener Gruppen und haben mehrere Identitäten.⁸⁰⁶

Eine Konzeption der Rechtfertigung bedarf deswegen auch einer Theorie der Demokratie. Die Toleranz der Bürger spielt dort eine wichtige Rolle, wo diese bereit sein müssen, ihre Ansprüche reziprok-allgemein zu begründen, und besonders dort, wo sie einsehen müssen, was die Grenzen von Reziprozität und Allgemeinheit erfordert – z.B. die Relativierung der eigenen ethischen Wahrheitsansprüche, sofern sie vernünftigerweise zurückweisbar sind. Toleranz ist in diesem Sinne eine wesentlich demokratische Tugend und essentiell für das Gelingen einer unparteiischen Rechtfertigung.⁸⁰⁷ Das Toleranzgebot ist daher, so Forst, grundsätzlich allein als an die Bürger gerichtet zu verstehen sein, während an den Staat ein Neutralitätsgebot zu richten ist, um ein hierarchisches Verständniseines Toleranzstaates zu vermeiden. Eine reziprok-allgemeine Rechtfertigung fordert nicht eine Neutralisierung politischer Diskurse im Sinne einer Reinigung von umstrittenen ethischen Positionen, was

⁸⁰³ Ebd., S. 681.

⁸⁰⁴ Ebd., S. 683.

⁸⁰⁵ Ebd., S. 684.

⁸⁰⁶ Vgl. Sen (2008).

⁸⁰⁷ Vgl. Nagel (1991).

angesichts der Notwendigkeit diskursiver Auseinandersetzungen zwischen solchen Positionen vollkommen unbegründet ist.

Toleranz bewegt sich dabei immer im Spannungsfeld zwischen Macht und Moral, sie wird als Instrument der Macht und der Herrschaft ebenso eingesetzt wie als emanzipatorische Forderung. Sobald eine auf dem Rechtfertigungsprinzip beruhende Toleranztheorie vollständig in den politischen Kontext eintritt, wird sie im Rahmen einer Theorie politisch-öffentlicher Rechtfertigung verstanden, d.h. einer Theorie demokratischer Selbstgesetzgebung.⁸⁰⁸ Die entscheidende Perspektive, aus der die Frage der Toleranz zu behandeln ist, ist somit die der Bürger als Gesetzgeber, die zugleich als Rechtspersonen die Empfänger dieser Gesetze sind. Sie sind Autoren und Adressaten der zu rechtfertigenden Normen.⁸⁰⁹

4.3.2 Grenzen

Liberales Grenzen der Toleranz zu ziehen heißt nicht, eine spezifische Lebensweise durchzusetzen, sondern eine Grundnorm moralischen Respekts einzufordern, die schlechterdings verbindlich ist und zudem von den Gruppen, die besondere Rechte verlangen, selbst in Anspruch genommen wird. Somit ist nicht das Vertreten einer liberalen Idee das Problem, sondern das Aufzwingen einer solchen.⁸¹⁰ Zentral ist dabei zunächst nicht die Freiheit und das Gute (obwohl es daraus resultieren mag), sondern die Freiheit von fremder Beherrschung, und zwar einerseits von fremder Beherrschung der Gruppe durch andere und andererseits, von Beherrschung innerhalb der Gruppe. Die Gerechtigkeit zieht die Grenzen, nicht das Gute. Charles Taylor vertritt dagegen die These, dass im Gegensatz zu einer Politik der allgemeinen Würde nur eine Politik der Differenz in der Lage sei, im politisch-rechtlichen Raum eine »individualized identity« einer Person oder einer Gruppe anzuerkennen.⁸¹¹

Die Begrenzung gruppenspezifischer Rechte kann dabei nicht auf der Basis einer partikularen ethischen Lehre basieren, sondern muss konsequenterweise reziprok-allgemein gerechtfertigt werden.⁸¹² Rainer Forst spricht auch hier wieder vom Recht auf Rechtfertigung. Grundsätzlich muss natürlich gelten, dass eine Gruppe, die auf Basis eines bestimmten Grundrechtes bestimmte Rechte fordert, dieses Grundrecht aber keinem ihrer eigenen Mitglieder vorenthalten darf. Gruppenspezifische Rechte enden genau dort, wo sich einzelne in der Gruppe das Recht nehmen, die Autonomie ihrer Mitglieder auf unzulässige Weise zu beschneiden. Sobald die Würde moralisch autonomer Wesen verletzt wird, beispielsweise Minderjährige schmerzvollen Prozeduren auszusetzen, medizinische Behandlung aus religiösen Gründen vorzuenthalten, ohne Einwilligung zu verheiraten wird denjenigen damit das Recht auf Rechtfertigung verweigert.⁸¹³

⁸⁰⁸ Ebd.

⁸⁰⁹ Vgl. Forst (2003), S. 677.

⁸¹⁰ Ebd., S. 678.

⁸¹¹ Vgl. Taylor (1993).

⁸¹² Vgl. Forst (2003), S. 668ff.

⁸¹³ Ebd.

Es ist aber noch nicht geklärt, worin irrationale oder unvernünftige Konflikte bestehen und ob in solchen Fällen Toleranz geboten ist. Reiner Forst unterscheidet wiederum in eine moralische und eine epistemische Betrachtung. Im praktischen Sinn unvernünftig heißt, das Rechtfertigungsprinzip prinzipiell nicht zu befolgen. Im einfachen Fall können dabei die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit verletzt werden, im gravierenderen Fällen sogar anderen grundsätzlich das Recht auf Rechtfertigung verwehrt werden. Diese Fälle von Intoleranz sind nicht zu dulden. In theoretischer Hinsicht bedeutet es, die Grenzen der Vernunft zu überschreiten, dass eine Person bestimmte logische Regeln des Argumentierens oder der Wortverwendung verletzt oder dass sie nicht sinnvollerweise bezweifelbare Inhalte des Wissens in Frage stellt. Inwieweit solche widervernünftigen Überzeugungen zu tolerieren sind, muss im jeweiligen Kontext wieder normativ entschieden werden, ganz im Sinne des Vorrangs der Moral.⁸¹⁴ Unvernünftige Lehren (oder einzelne Überzeugungen) an sich im öffentlichen Raum zu verbieten, lässt sich dadurch aber noch nicht begründen. Erst wenn solche Gruppen oder Personen beanspruchen, etwa auf die Rechtsprechung, der Schulpläne oder der Forschung Einfluss nehmen zu wollen, kann eine normative relevante Forderung erhoben werden.⁸¹⁵

Toleranz gegenüber der Intoleranz: Grenzen liegen dort, wo eine partikuläre Gemeinschaft (und sei sie die Mehrheit) das Recht auf Rechtfertigung einer anderen verletzt und dort, wo eine Gruppe anderen Personen oder Gruppen dieses recht grundsätzlich abspricht.⁸¹⁶ Das Vorgehen gegen diese Formen der Intoleranz, die eine Verletzung des Rechtes auf Rechtfertigung darstellen, ist nicht selbst intolerant, so Forst, sondern eine moralisch legitime und gebotene Unterstreichung der Grenzen der Toleranz. Personen oder Gruppen, die diese Grenzen ignorieren, können sich nicht mit guten Gründen darüber beschweren, dass diese Grenzen auf ungerechtfertigte Weise zur Geltung gebracht werden. Denn dazu müssten sie den Grundsatz der Rechtfertigung selbst anerkennen – und folglich auch die fehlende Legitimität ihrer Handlungen und ihrer Beschwerde.⁸¹⁷ Wo Grundrechte anderer mit Gewalt verletzt bzw. deren Legitimität grundsätzlich verneint wird, sind die Bürger und das Recht dazu aufgerufen, diese Grundrechte zu verteidigen. In dem Falle, wo sich in der Gesellschaft solche Auffassungen breitmachen, ist die Toleranz als zivile Tugend der Staatsbürger gefordert, eine »wehrhafte« zu sein, und zwar in dem Sinne, dass dies in der Öffentlichkeit und im privaten Verkehr eindeutig moralisch verurteilt wird. Ein demokratischer Staat ist darauf angewiesen, dass die Bürger ihre Grundrechte und die Anderer aktiv verteidigen und in diesem Sinne Verantwortung füreinander übernehmen. Wenn Gruppen oder Parteien sich solche Ziele zum Programm machen, stellt sich die Frage nach der »wehrhaften Demokratie« allgemein und speziell in der Einschränkung der Gründungs-, Kommunikations-, Versammlungs-, und Vereinigungsfreiheiten. Im Falle einer wirklichen Gefahr für die Grundrechte und Freiheiten der Bürger kann ein Verbot legitim

⁸¹⁴ Ebd., S. 670.

⁸¹⁵ Ebd., S. 671.

⁸¹⁶ Ebd., S. 742.

⁸¹⁷ Vgl. Rawls(1971), »Man hat nur das Recht, sich über Verletzungen von Grundrechten zu beklagen, die man selbst anerkennt.« S. 247.

sein.⁸¹⁸ Ein Verbot kann aber nur als Ultima Ratio – wenn andere gesellschaftlich-politische Formen der »Wehr« nicht ausreichen, gerechtfertigt werden.

4.3.3 Globaler Kontext

Vor diesem Hintergrund stellen sich grundsätzlich zwei Fragen: Erstens, die Frage nach einer globalen Grundlage zwischenstaatlicher Toleranz. Forst spricht dabei von einer Art globalen Multikulturalismus, für die eine Respekt-Konzeption ein möglicher Ausgangspunkt darstellen kann. Zweitens die Frage, ob innerhalb ganz verschiedener Gemeinschaften, wie sie in der globalisierten Welt empirisch oft auftreten, eine solche Konzeption allgemein vertretbar ist. Die Frage nach interkultureller Toleranz beinhaltet selbstverständlich, notwendigerweise auch die Frage nach innerkulturellen Konflikten um den Begriff der Toleranz. So wird das Recht auf Rechtfertigung nicht nur von denjenigen angeführt, welche mehr Freiheiten und demokratische Selbstbestimmung einfordern, sondern auch von denjenigen, die auf interkultureller und zwischenstaatlicher Ebene »Respekt der Differenz« ihrer politischen Gemeinschaften und ethisch-kulturellen Partikularitäten fordern. Sie sehen die Identität ihrer Mitglieder verletzt, wollte man einzelne Aspekte oder gar die Identität und Integrität der Gemeinschaft in Frage stellen. Respekt vor Differenz kann allerdings nicht bedeuten, dass innerhalb solcher Gemeinschaften die Unterdrückung von Differenz und Widerspruch legitimiert und geduldet werden kann. Der Anspruch auf Respekt kann nicht mit der Anerkennung interner Repressionen vereinbart werden.⁸¹⁹

Entscheidend im globalen Kontext ist die Möglichkeit zu einer politisch-autonomen Konstruktion der Grundstrukturen einzelner Gesellschaften durch die Bürger selbst, die im Kern eine moralische Konstruktion von Rechten voraussetzt, welche – entsprechend abstrahiert – als Menschenrechte gelten, die aufgrund ihres Rechts auf Rechtfertigung keiner Person abgesprochen werden können. Diese Rechte bilden das Fundament interner und transnationaler Toleranz, sowie ihre Grenzen.⁸²⁰ Ohne eine deontologische Bestimmung haben solche Rechte allerdings keine ausreichende normative Basis und ohne allgemeine Rechtfertigung bleiben sie einseitig festsetzbar und dem Paternalismus verhaftet. Die Interpretation dieser Rechte muss einem allgemeinen Diskurs auf nationaler und internationaler Ebene vorbehalten sein. Dies setzt notwendigerweise eine minimal gerechte transnationale Grundstruktur voraus bzw. die Pflicht, diese herzustellen.⁸²¹

Die Geschichte des Toleranz- und Gerechtigkeitsdiskurses sowie ihrer Konflikte hat ein universelles Moment.⁸²² Die Kontexte der Kämpfe gegen Intoleranz und der Kampf der Freiheit von Fremdbestimmung hat in nationalen und transnationalen Rahmen verschiedene

⁸¹⁸ Vgl. Forst 2003, S. 740.

⁸¹⁹ Ebd., S. 746 ff.

⁸²⁰ Ebd., S. 748.

⁸²¹ Ebd., S. 749.

⁸²² Ebd., S. 750.

Ausprägungen, doch tritt überall die Kritik von Personen und Gruppen an bestehenden ungerechten Verhältnissen hervor, die nicht länger unter diesen Verhältnissen leben wollen. Es ist auch ein Plädoyer dafür, dass keine ethische oder religiöse Wahrheit so hoch steht, dass die Menschen ihr durch Zwang jenseits wechselseitiger Rechtfertigung unterzuordnen wäre.⁸²³

Solche Überlegungen leiten zwangsläufig in die Diskussion der Sphäre der Zivilgesellschaft über, sowohl auf nationaler, als auch internationaler Ebene. Es sei nur so viel gesagt: Es käme in diesem Zusammenhang darauf an, demokratische Institutionen der Meinungs- und Entscheidungsfindung so zu konzipieren, dass die legitimen Einwände von Minderheiten angemessen in den politischen Prozess einfließen können und verhandelt werden.⁸²⁴ Toleranz spielt dann eine Rolle, wenn es in den politischen Prozessen um die Bereitschaft geht, falsch erachtete Positionen zuzulassen und eine Auseinandersetzung zu führen. Darüber hinaus ist Toleranz auch ganz besonders erforderlich, wenn die eigenen als richtig erkannten Gründe, die auch von der Mehrheit geteilt werden, von der Minderheit notwendigerweise als Übervorteilung abgelehnt werden und daher als Begründung nicht ausreichen. Forst sieht vor allem in dieser schwierigen und komplizierten Einsicht den Kern der Toleranz und verweist darauf, dass Toleranz eine wesentliche demokratische Tugend von Bürgern ist. »Freilich handelt es sich um eine Tugend, die von Mehrheit und Minderheit gleichermaßen gefordert ist.«⁸²⁵

4.4 Demokratischer Frieden als Rechtslehre

Immanuel Kant gründet den demokratischen Frieden auf ein demokratisches Recht. Seine Friedensschrift »Zum ewigen Frieden« ist in Form eines Vertrages verfasst und enthält Artikel, die klar vom Recht sprechen. Auch Kants Rechtslehre in seiner »Metaphysik der Sitten« formuliert eine Friedenslehre als ein System des Rechts aus.⁸²⁶ Kant geht es bei seinem Friedensentwurf um die Überführung menschliche Konflikte in eine Theorie rechtlicher Regelungen. Er sieht dabei drei zentrale Konfliktfelder, die einer rechtlichen Regelung bedürfen: Erstens, Individuen bilden untereinander den Staat einer bürgerlichen Gesellschaft, zweitens, Staaten treten in einen Völkerbund und geben sich ein Völkerrecht; drittens, die Beziehungen zwischen Individuen und Staaten schließlich regelt das Weltbürgerrecht.⁸²⁷

Die republikanische Verfasstheit ist dadurch gekennzeichnet, dass Volkssouveränität herrscht. Dieser liegt eine Konzeption der Gewaltenteilung zugrunde, mit der Legislative an der Spitze und einer strikten Bindung der exekutiven Gewalt. Die Exekutive steht dabei

⁸²³ Ebd., S. 751ff.

⁸²⁴ Ebd., S. 752.

⁸²⁵ Vgl. Forst (2007), S. 223.

⁸²⁶ Vgl. Kant [1797], Rechtslehre.

⁸²⁷ Vgl. Kant [1797], Rechtslehre, §48, [1795] Zum ewigen Frieden.

»unter dem Gesetz« und wird »vom Souverän verpflichtet«⁸²⁸ Zu jeder Zeit kann der Gesetzgeber dem Regierenden »seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformieren«.⁸²⁹ Der Gesetzgeber, der Souverän, aber ist niemand anders als das Volk.⁸³⁰ Der republikanischen Verfassung weist Kant damit eine zentrale Funktion in Bezug auf die Friedensordnung zu, denn hier liegt die Entscheidung darüber »ob Krieg sein solle oder nicht« beim Volk, »und zwar zu jeder besonderen Kriegserklärung«.⁸³¹

Über die nationalstaatliche Ebene hinaus gewährt erst ein rechtlich verfasster Völkerbund eine friedliche Transformation von Despotien zu Republiken. Das Ziel ist, »den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren«.⁸³² Damit einher geht sowohl die Anerkennung aller existierenden Staaten als auch ein Interventionsverbot. Kant macht damit die Einführung der republikanischen Verfassung ganz eindeutig abhängig von der Forderung der Friedens- und Rechtssicherung. Eine gewaltsame Demokratisierung durch Intervention oder Revolution, die beide die Gefahr der Rechtsauflösung bedeuten können, sind nicht vorgesehen und daher »allmähliche Reformen« klar zu präferieren.⁸³³ Die je eigene Entwicklung zur Demokratie ist unabdingbar, weil jeder existierende Staat »als eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponieren hat«.⁸³⁴ Die gegenseitige Anerkennung des *status quo*, des Prinzips *pacta sunt servanda* sowie des Interventionsverbotes soll Frieden erreicht werden. »Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen«.⁸³⁵ Ganz im Sinne der Kantischen Philosophie ist die Bedingung für die Aufnahme in den Völkerbund die gegenseitige Anerkennung aller Staaten als gleichberechtigt und damit verbunden der Verzicht auf das Recht zum Kriege.⁸³⁶

Die Friedenlehre Kants sucht gewaltsame Konflikte zwischen Staaten als Rechtskonflikte zu fassen und richtet dabei den Fokus auf die innere Organisation von Staaten. Mit dem Prinzip der Volkssouveränität wird der Krieg auf eine Auseinandersetzung zwischen Exekutiven begrenzt und die Beziehung zwischen Exekutiven und ihren Völkern thematisiert bzw. bewertet. Politik ist für Kant vor diesem Hintergrund »ausübende Rechtslehre« und damit den Prinzipien des Rechts unterworfen, denen sie Folge zu leisten hat. Denn:

⁸²⁸ Vgl. Kant Rechtslehre, §49.

⁸²⁹ Ebd.

⁸³⁰ Ebd. §46.

⁸³¹ Ebd. §55. Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass Kant in »Zum Ewigen Frieden« durchaus an eine direkt-demokratische Entscheidung beim Kriege denkt, während er in der Rechtslehre von »gewählten Repräsentanten« spricht.

⁸³² Ebd., §54.

⁸³³ Vgl. Kant [1795], S. 352 ff.

⁸³⁴ Ebd.

⁸³⁵ Ebd., S. 345.

⁸³⁶ Ebd. 6. Präliminarartikel.

»[...] die reine Rechtsprincipien haben objective Realität, d.i. sie lassen sich ausführen [...], die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle [...]. Man kann hier nicht halbieren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erstern beugen«⁸³⁷

Damit ist Kants Friedenslehre eine klar philosophisch begründete Rechtslehre. Sie benennt deutliche Kriterien für eine mögliche Friedensordnung, und lässt dabei wenig Unklarheiten bezüglich der Anwendung von staatlicher Gewalt auf der internationalen Ebene.

4.4.1 Recht als Pflicht

Der begründeten Rechtslehre der Kantischen Friedensschrift ist bis ins Detail die »Pflicht zum Recht«, die der Politik auferlegt ist, unter dem Aspekt der rechtsermöglichenden Bedingungen ausdifferenziert worden. Kant definiert die praktischen Vorbedingungen für einen dauerhaften Frieden in den Präliminarartikeln, welchen die Funktion der Vertrauensbildung, der Deeskalation und der Herstellung von Rechtssicherheit zukommt. Die Verbote, die in diesen Artikeln formuliert sind, dienen der Herstellung der praktischen Bedingungen für einen vorläufigen Frieden, welcher die Herstellung der komplexen Rechtsverhältnisse erst ermöglichen soll. Diese wiederum sind Bedingung für einen dauerhaften Frieden. Die Verbote beinhalten: 1. Verträge mit geheimen Vorbehalten. 2. Die Behandlung von Staaten als Boden mit einer anhängenden Bevölkerung und nicht als Gesellschaft von Menschen, die über sich selbst bestimmen. 3. Stehende Heere. 4. Schulden zum Zwecke des Krieges. 5. Jede gewalttätige Einmischung in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates. 6. Den Einsatz von Waffen, die das gegenseitige Vertrauen dauerhaft zerstören.⁸³⁸ Darüber hinaus ist entscheidend, so Kant, dass jeder Rechtsanspruch die »Fähigkeit der Publizität« für sich haben muss.⁸³⁹

»Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muß, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese notwendige und allgemeine, mithin a priori einzusehende, Gegenbearbeitung aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie jedermann bedroht.«⁸⁴⁰

⁸³⁷ Ebd., S. 379.

⁸³⁸ Ebd., S. 345ff.

⁸³⁹ Ebd., S. 380.

⁸⁴⁰ Ebd., S. 380.

Diese Wirkung kann nur aufgrund ihrer Ungerechtigkeit bestehen und ist daher mit dem Recht nicht zu vereinbaren. Sollte man einmal einen solchen Fall der Degeneration, der »ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinstimmung der Politik mit der Moral« vorliegen haben, so gilt das Prinzip der Publizität: »Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen.«⁸⁴¹ Geheime Absichten können somit per definitionem nur Unrecht sein, da sie dem Gebot der Publizität nicht standhalten. Gleichzeitig erwächst der Regierung damit die Pflicht zu umfassender Information der Öffentlichkeit und bezeichnet auch die Unzulässigkeit von Geheimdienstmitteln. Bei einer Entscheidung über Krieg und Frieden hat das Volk somit Anspruch auf alle verfügbaren Informationen, die unverfälscht und unverzüglich veröffentlicht werden müssen.⁸⁴²

Kant macht den inneren Zusammenhang von Demokratie und Frieden besonders bei einem Vergleich zwischen der republikanischen und der despotischen Staatsverfassung deutlich. Despotie beurteilt Kant vor allem am Kriterium der Selbstermächtigung der Exekutive, die ihre Entscheidungen nicht vor dem Volk rechtfertigen muss. Im Gegensatz dazu sind in der Republik Legislative und Exekutive getrennt. Sämtliche Regierungsformen, die dieser Trennung nicht entsprechen sind nach Kant despotisch:

»Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird.«⁸⁴³

Entscheidung und Ausführung müssen daher getrennt sein. Das Kernelement der Kantischen Friedensschrift besteht darin, ob tatsächlich die Entscheidung über Krieg und Frieden nicht der Exekutive zukommt, sondern durch klare Rechtsnormen beim Souverän liegt. Erst die souveräne Entscheidung der Gesellschaft, definiert durch eine klare Regelung, in Bezug auf die elementare Frege von Krieg und Frieden, markiert nach Kant eine echte republikanische Verfasstheit.

4.4.2 Demokratischer Krieg

In der Diskussion um den demokratischen Frieden ist die Kontroverse um die tatsächliche Friedfertigkeit von demokratisch verfassten Staaten nach wie vor aktuell. Nach empirischen Untersuchungen führen Demokratien grundsätzlich keine Kriege gegeneinander, sind aber grundsätzlich bereit Kriege gegen Nichtdemokratien zu führen.⁸⁴⁴ Dieser empirische Befund ist charakteristisch für die Debatte über den demokratischen Frieden. Die Kriege,

⁸⁴¹ Ebd., S. 385.

⁸⁴² Ebd., S. 385.

⁸⁴³ Ebd., S. 351.

⁸⁴⁴ Vgl. Geis/Müller/Schörning(2010), S. 171 – 202.

die Demokratien führen, werden mit spezifischen Gründen geführt, die typisch zu sein scheinen. Erstens Weltordnungskriege, um rechtsbasierte Prinzipien internationaler Ordnungen durchzusetzen und zu erhalten, zweitens humanitäre Interventionen, um fundamentale Menschenrechte zu schützen und drittens, den gewaltsamen Sturz von Regimen hin zu liberalen Demokratien.⁸⁴⁵

Jacques Derrida sieht die Idee des demokratischen Völkerrechts, welches auf dem Prinzip der Souveränität von Staaten aufgebaut ist, als ein Paradoxon. Demokratische Souveränität ist danach unvereinbar mit der Universalität eines internationalen Völkerrechtsbegriffs.⁸⁴⁶ Derrida sucht eine Lösung über die Entflechtung von der Idee der Demokratie von der Idee der Volkssouveränität. Bislang sei Demokratie an den nationalen Souveränitätsgedanken gekoppelt und damit mit jenem ausschließenden und abgrenzenden Denken von Innen und Außen oder Exklusion und Inklusion verknüpft.⁸⁴⁷ Es gibt dabei eine unauflösbare Verbindung von Recht, Gewalt, und Gerechtigkeit. So macht Derrida am Beispiel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung auf das Paradox aufmerksam, dass ein Volk vor einer solchen Declaration of Independence noch gar nicht existiert habe und deshalb von Rechts wegen kein Unterzeichner im Namen des Volkes geben konnte. Damit wird die Konklusion des Gesetzeskraft antizipiert: der Gewaltstreich macht und gründet das Recht, gibt Recht, er bringt das Gesetz in die Welt.⁸⁴⁸

Kants regulative Idee Frieden durch Recht steht dieser Konzeption gegenüber. Der Ewige Frieden verlangt nicht nach seiner sofortigen Umsetzung, sondern vielmehr handelt es sich um eine unendliche Aufgabe, welche den Handlungen der Akteure Orientierung gewährt.

»So ist der ewige Friede [...] freilich eine ausführliche Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu derselben dienen, sind es nicht.«⁸⁴⁹

Inwieweit also sich aus der regulativen Idee des kantischen Vernunftfriedens als Rechtslehre eine reale internationale Friedensordnung schaffen lässt, hängt maßgeblich vom Handeln der verantwortlichen politischen Akteure ab. Allerdings ohne eine Art von historischem gutem Beispiel, einem gewissen Vertrauensvorschuss ist kaum ein auf dem Recht gegründetes Verhältnis souveräner Staaten zu implementieren.⁸⁵⁰

Kants Verzicht auf eine anthropologische Erklärung des internationalen Sicherheitsdilemmas scheint in der Diskussion die Möglichkeit zu eröffnen, bestehende Verhältnisse als veränderbar anzusehen. Das Argument lautet, dass seine Konzeption weder eine moralische Besserung der Individuen, noch einen weltumspannenden Leviathan verlangt, da eine Veränderung der internationalen Kontextbeziehungen im Interesse aller ist.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 172.

⁸⁴⁶ Vgl. Derrida (2006), S. 142.

⁸⁴⁷ Vgl. Derrida (2002), Politik der Freundschaft, Frankfurt am Main.

⁸⁴⁸ Vgl. Derrida (2000), S. 13-15.

⁸⁴⁹ Vgl. Kant [1795], S. 345.

⁸⁵⁰ Vgl. Geis/Müller/Schörning (2010).

Die Rationalität der Akteure wird damit in die Verantwortung genommen mit dem Argument, dass eine kollektive Kooperation mittel- und langfristig für alle Beteiligten von Vorteil ist. Die eigene Position bzw. das jeweils eigene Verhalten in Bezug auf eine Kooperationsbereitschaft steht dabei auf dem Prüfstand.⁸⁵¹

Einige sehen in Kants Friedensschrift bereits eine fortschrittliche Form der Theorie des gerechten Krieges, welche sich dem Schutz der Menschenrechte, der rule of law sowie einer internationalen Form der Gerechtigkeit verschieben hat.⁸⁵² Humanitäre Interventionen, präventive Kriegsführung und eine gewaltsame Verbreitung der Demokratie scheint in gewisser Weise von Kants Theorem gedeckt zu sein.⁸⁵³ In der *Metaphysik der Sitten* meint Kant dazu:

»Was aber nun nach den Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige dessen öffentlich (sei es wörtlich oder tätlich) geäußelter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, dass sie die Sache der Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen.«⁸⁵⁴

Diese Stelle scheint die Argumentation zu stützen, dass die moralische Bewertung von Konflikten im Naturzustand aufgrund einer fehelenden Instanz, bislang gegenstandslos gewesen ist, aber im Zustand eines internationalen Rechtszustandes durchaus als normatives Kriterium verstanden werden kann. Auch der fünfte Präliminarartikel ist hinsichtlich der Interventionsproblematik zu Interpretation offen. Zwar ist die gewaltsame Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates verboten, solange der Staat existiert, selbst wenn der »innere Streit noch nicht entschieden ist«. Allerdings wird in diesem Zusammenhang Anarchie, d.h. die faktische Spaltung eines Staates als Zustand bewertet, »wo einem derselbe Beistand zu leisten einem äußeren Staat nicht für die Einmischung der Verfassung des anderen [...] angerechnet werden könnte«⁸⁵⁵ Eine Intervention ließe sich also rechtfertigen, wenn bei einem zerfallenden Staat die Freiheit und das Recht anderer Staaten bedroht wäre. In der *Metaphysik der Sitten* ist es nicht Anarchie innerhalb eines Staates, sondern der Naturzustand zwischen Staaten, welcher im Zentrum der Überlegung steht. Zugrunde liegt beiden ein Mangel an internationaler Legalisierung der Rechtsverhältnisse. Diese Ausführungen sind jedoch als allgemeines Kriterium meines Erachtens für militärische Interventionen nicht ausreichend. Es ist davon auszugehen, dass Kant dem

⁸⁵¹ Ebd.

⁸⁵² Vgl. Geis/Müller/Schörning (2010), Czempiel (1996).

⁸⁵³ Vgl. Orend (2001); Tesón (1992); Müller (2006).

⁸⁵⁴ Vgl. Kant [1797], S. 349.

⁸⁵⁵ Vgl. Kant [1795], S. 345.

moralischen Ideal der Menschenrechte zur Aushebelung nationaler Souveränität mindestens skeptisch begegnet wäre. Der Schutz des internen Prozesses vor Interventionen von außen durch die Etablierung einer zwischenstaatlichen Koexistenz wurde von Kant vielmehr als Bedingung für die Durchsetzung von Recht und Volkssouveränität in einem Staat gedeutet.⁸⁵⁶

Im Falle des »ungerechten Feindes« scheint Kant die Situation eines performativen Widerspruchs zu beschreiben, in der das Völkerrecht lediglich einen formalen, jedoch noch keinen materialen Unterschied zum Naturzustand aufweist. Ein ungerechter Feind, so das Argument, ist in diesem Fall derjenige Akteur im internationalen Kontext, der einen weiteren Fortschritt des Völkerrechts (über die formale Gleichberechtigung im *ius ad bellum* hinaus) in Richtung einer Friedensordnung verhindert und einen Rückfall in den Naturzustand provoziert. Damit ist dieser im Grunde kein Bestandteil des Naturzustandes, sondern gehört logisch zur Phase der Transition, in der sich das Völkerrecht qua horizontaler Rechtsdurchsetzung durch einzelne Staaten oder ein Staatenkollektiv zu formieren beginnt.⁸⁵⁷ Das Auftreten des ungerechten Feindes unterminiert somit in einer Situation, in welcher der Weg zu einer vollständigen Legalisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen zumindest beschritten ist, neuerlich die Voraussetzungen für eine Unterscheidung von Recht und Unrecht.⁸⁵⁸ Vor diesem Hintergrund dürfen sich beeinträchtigte Staaten gegen ein solches Verhalten im Zweifel auch mit Gewalt zur Wehr setzen. Allerdings ist diese Konzeption nicht geeignet eine moderne Theorie des gerechten Krieges zu konfigurieren, da eine solche *Maxime* der generellen Richtung seiner Friedensschrift zuwiderläuft. Sie würde vielmehr einen Angriff auf eine bestehende Friedensordnung und auf bereits geltende Völkerrechtsnormen bedeuten.⁸⁵⁹

Vor diesem Hintergrund scheinen mir die Argumente für eine mögliche Doppelgesichtigkeit des demokratischen Friedens nicht stichhaltig zu sein. Ganz klar sucht die Kantische Friedensschrift reale Politik in eine verrechtlichte Friedenspolitik zu überführen. Dabei ist gefordert, auf Partikularinteressen, die möglicherweise Interventionen fordern, zu verzichten und aller kriegsrelevanten Entscheidungen an demokratische Praxis zurückzubinden. In Konfliktsituationen, wie beispielsweise dem Irakkrieg 2003 sind demokratische Beteiligungsrechte, sowohl auf nationaler als auch europäischer Ebene, zu stärken. Möglichen Begrenzungen einer solchen Praxis ist entgegenzuwirken. Auch die vom NATO-Rat immer wieder angemahnte zeitnahe Einsatzfähigkeit der Bündnisstruppen darf nicht dazu führen, dass demokratische Prinzipien missachtet werden.⁸⁶⁰ Die Entscheidungen Großbritanniens, Spanien und der Vereinigten Staaten für den Kriegseinsatz im Irak entsprachen in diesem Zusammenhang nicht der von Kant gebotenen Trennung von Exekutive und Legislative.⁸⁶¹ In diesen Fällen wurde der konstitutive Parlamentsvorbehalt ausgehöhlt. Auch lagen nicht alle Informationen vor bzw. es wurden gezielt falsche Informationen im Falle der angeblichen irakischen Massenvernichtungswaffen seitens der

⁸⁵⁶ Vgl. Budelacci (2003), S. 17.

⁸⁵⁷ Vgl. Müller (2006), S. 238.

⁸⁵⁸ Ebd., S. 238.

⁸⁵⁹ Ebd., S. 239.

⁸⁶⁰ Vgl. Geis (2005).

⁸⁶¹ Vgl. Eberl/Fischer-Lescano (2005).

Exekutive gestreut. So kann es meines Erachtens an dieser Stelle nicht um die Frage gehen, ob Demokratien Kriege führen, sondern ob demokratische Regeln und Rechtsverhältnisse bei kriegsrelevanten Entscheidungen eingehalten wurden.

Vor diesem Hintergrund gilt es, die demokratischen Rechtsverhältnisse von Parlament und Exekutive, genauer die demokratische und gerichtliche Kontrollmöglichkeit von militärischen Entscheidungen und die Geltung des Friedensvölkerrechts auch auf internationaler Ebene voranzutreiben. In demokratischen Rechtstaaten darf es keine Grenzen des demokratischen Rechts geben. Rechtsfreie Räume abzubauen und den Verselbständigungstendenzen der Exekutive entgegenzuwirken, ist darum der Kantische Auftrag, dessen Ziel die demokratische Konstitutionalisierung der Wehrrechtssysteme darstellt. Das ist keine a priori unerreichbare Utopie sondern bedarf »einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung«.⁸⁶²

4.5 Überlegungen einer Idee des gerechten Krieges

Jan Andreas Schulze teilt die moralischen Begründungen von Kriegen in mehrere Kategorien ein: der Pazifismus verurteilt jede Kriegshandlung als unmoralisch und fordert bewaffnete Konflikte möglichst zu vermeiden und Alternativen zu suchen. Der Realist sieht in der Moral als Kriterium für Kriege ein Hindernis für eine adäquate Bewertung. Hierbei zählen als Analyserahmen vor allem Macht und Interesse der jeweiligen Akteure. Darüber hinaus gibt es noch die Anhänger von Heiligen Kriegen, die überzeugt sind, dass Gott, oder eine säkulare Ideologie den Krieg legitimiert. Die Idee des gerechten Krieges dagegen geht davon aus, dass Gewalt nicht beliebig und willkürlich angewandt werden darf. Es überrascht an dieser Stelle nicht, dass keine einheitliche Theorie des gerechten Krieges bisher formuliert worden ist. Allerdings existieren mehrere Theoretiker, die Kriterien für einen gerechten Krieg. Als erster Staatsmann und Philosoph gilt der römische Senator Marcus Tullius Cicero, der sich mit dieser Thematik befasst hat:

»Kriege sind ebenso zu beurteilen wie Gewalttaten eines Einzelnen, sie sind Übergriffe in die Rechte eines anderen und widerstreiten einer natürlichen Rechtsordnung. [...] Ein wahrhaft sittlicher Staat unternimmt einen Krieg überhaupt nur zu seiner Selbstbehauptung oder in Erfüllung einer durch Schutz- und Trutzbündnis übernommenen Verpflichtung. Jeder ohne Grund vom Zaun gebrochene Krieg ist ein Unrecht. Denn gerechterweise lässt sich ein Krieg nur führen zur Abwehr und zur Strafe für einen widerrechtlichen feindlichen Überfall. Außerdem muss ein Krieg, um als gerecht angesehen zu werden, vorher angekündigt und formell angesagt werden. [...]«⁸⁶³

⁸⁶² Vgl. Kant [1795], S. 385.

⁸⁶³ Vgl. Cicero (1958), S. 88.

Der gerechte römische Krieg schafft Frieden und Ordnung in einer unzivilisierten Welt, die selbst auch davon profitiert, unter die ordnende Herrschaft Roms gelangt zu sein. Gerecht sind Kriege also gegen Angreifer, die die imperiale Herrschaft Roms herausfordern. Darüber hinaus gilt die Beistandspflicht gegenüber den Bundesgenossen, aufgrund derer Rom laut Cicero die »Weltherrschaft« erlangt hat.⁸⁶⁴

Die »pax romana« ist mit der Aufrechterhaltung der Ordnung verbunden und legitimiert diese gleichzeitig. Seit dem Edikt von Mailand im Jahre 313 ist das Christentum im römischen Reich offiziell geduldet. Im Jahre 399 wird es sogar von Kaiser Theodosios zur römischen Staatsreligion erklärt.⁸⁶⁵ Eine Störung der Einheit zwischen »imperium« / »regnum« und »sacerdotium« bedeutet daher einen ernsthaften Eingriff in das Heil und die Harmonie der Christenheit. In Folge dessen liegt es fast das ganze Mittelalter hindurch bei der römisch-katholischen Kirche zu bestimmen, wer der öffentliche Feind, Störer des Friedens und Widersacher ist.⁸⁶⁶ Der Bischof von Hippo, Aurelius Augustinus (354 - 430 n. Chr.) ist ein Zeitzeuge des Kampfes um Rom, als der Gotenkönig Alarich die Stadt 410 n. Chr. erobert. Problematisch für einen gerechten Krieg zu plädieren ist es für einen christlichen Bischoff, da im dritten Jahrhundert n. Chr. die meisten Christen radikal pazifistisch eingestellt sind. Der Aufruf Jesu zum Gewaltverbot wird zusammen mit dem fünften Gebot und den prophetischen Visionen vom kommenden Friedensreich als absolutes Tötungs- und Kriegsverbot verstanden.

4.5.1 Prinzip der Aggression

Michael Walzer führt an, dass der Begriff der Aggression zwischen Staaten das einzige Verbrechen auf zwischenstaatlicher Ebene darstellt. Das Unrecht der Aggression besteht danach vor allem darin, dass Menschen dazu gezwungen werden, ihr Leben für ihre rechtmäßig gewährten Rechte der Freiheit und Sicherheit einsetzen müssen. Sie werden vor die Wahl gestellt, entweder die Rechte oder ihr Leben zu opfern.⁸⁶⁷ Er weist aber auch daraufhin, dass diese Begrifflichkeit im Völkerrecht ausgesprochen vage gehalten ist. Aggression in diesem Zusammenhang umfasst dabei unter anderem die Tatbestände des tätlichen Angriffs, der Erpressung und des Mordversuchs. Jede Verletzung der territorialen Integrität oder Souveränität eines Staates gilt als Aggression. Bezogen auf einzelne Personen wäre dies gleichbedeutend, jeden Angriff auf eine Person, jeder Versuch der Nötigung und jeder Einbruch in ein Privathaus als Mord zu bezeichnen.⁸⁶⁸

Diese Unbestimmtheit des Begriffes der Aggression zwischen Staaten erschwert eine differenzierte Einordnung aggressiver Aktionen. Allerdings haben alle aggressiven Akte eines Staates gegen einen anderen, so Walzer, eines gemeinsam: sie rechtfertigen den

⁸⁶⁴ Vgl. Schulze (2005).

⁸⁶⁵ Vgl. Mayer-Tasch (2001), S 119-162.

⁸⁶⁶ Vgl. Schwaab (2002), S. 669.

⁸⁶⁷ Vgl. Walzer (1988) S. 89

⁸⁶⁸ Ebd., S. 91ff.

gewaltsamen Widerstand der Angegriffenen. Das Problem besteht auf zwischenstaatlicher Ebene jedoch darin, dass in diesem Fall Gewalt angewendet werden kann, ohne Leben zu gefährden. Außerdem bleibt Aggression ein Unrecht, auch wenn kein Widerstand geleistet wird. Aggression stellt die angegriffenen Bewohner einer Region moralisch und physisch unter Zugzwang. Selbst wenn kein Widerstand geleistet wird, verringert dies keineswegs den Grad der Schuld des Aggressors.⁸⁶⁹ Der Grund dafür liegt in der überragenden Bedeutung der Rechte, die durch die Aggression verletzt werden. Sie stellt einen Akt des Verbrechens dar, der sich kaum ausdifferenzieren lässt und dabei sämtliche Rechte auf Leben, Freiheit und Gleichheit bedroht, die für ein menschenwürdiges Leben notwendig sind.⁸⁷⁰

Bei einem aggressiven Akt eines Staates gegen einen anderen werden die Rechte der territorialen Integrität und der Souveränität verletzt. Beide Begriffe gehören zum Wesen des Staates, aber sie leiten sich letztendlich aus den Rechten des Individuums ab. Wird ein Staat angegriffen, sind automatisch seine Mitglieder bedroht. Nicht allein das Leben steht zur Disposition, sondern die Summe aller Dinge, die Menschen wertvoll erscheint, nicht zuletzt der von ihnen geschaffene gesellschaftliche Verbund. Walzer argumentiert, hätten die Menschen nicht das moralische Recht, eine Regierungsform zu wählen und die Politik, die ihr Leben bestimmt, wäre Aggression oder Zwang von außen kein Verbrechen. Man könnte sich in einem solchen Fall viel schwieriger auf das Prinzip der Notwehr beziehen. Somit liefern die Rechte des Individuums die Grundlage für die wesentlichen Kriterien bei der Beurteilung der Frage des gerechten Krieges. Wichtig ist, dass die Rechte eines Staates ganz offensichtlich die kollektive Form der Rechte des Einzelnen sind.⁸⁷¹ Toleranz gegenüber anderen Lebensformen greift an dieser Stelle nicht.

Nach Walzer, der im Rahmen der Theorie des Gesellschaftsvertrages argumentiert, beruhen die Rechte des Staates auf dem Konsensus seiner Mitglieder. Der Gesellschaftsvertrag dient nur als Metapher für die Gemeinschaft und der reziproken Zugeständnisse von Rechten. Ein wesentlicher Bestandteil der Legitimation des Staates besteht in seinem Anspruch seine Bürger gegen Übergriffe von außen zu schützen. Dieser Schutz, so Walzer, beschränkt sich dabei nicht allein auf Leben und Freiheit der einzelnen Bürger, sondern schließt alle Aspekte der unabhängigen Gemeinschaft mit ein. Gibt es keine Gemeinschaft bzw. gesellschaftlich verankertes Gemeinschaftsleben, so entbehrt die Verteidigung derselben einer gewissen moralischen Grundlage.⁸⁷² An dieser Stelle weist Walzer auf die Problematik hin, ob der einzelne Bürger in einem Angriffsfalle auch die Pflicht hat, sein Land zu verteidigen. Diese Frage ist eng mit der Theorie des Gesellschaftsvertrages verbunden. In einer Hobbesianische Lesart wäre diese Frage sicherlich zu bejahen. Die Kantische und Locksche Position ist an dieser Stelle differenzierter.⁸⁷³ Walzer lässt diese Frage offen, impliziert aber mit seiner Betonung auf

⁸⁶⁹ Ebd., S. 91.

⁸⁷⁰ Ebd., S. 91.

⁸⁷¹ Ebd., S. 92.

⁸⁷² Ebd., S. 94.

⁸⁷³ Diese Frage berührt unter anderem auch den Status von Minderheiten eines Staates. Aus meiner Sicht würde hier der Grad und Umfang der ihnen zugestandenen Rechte das moralische Kriterium ausmachen.

das Recht der Gemeinschaft jedoch sehr wohl eine moralische Pflicht. Da empirisch die meisten Staaten bis zu einem gewissen Grad die Gemeinschaft ihrer Bürger schützt, kann man davon ausgehen, dass Verteidigungskriege dieser Staaten moralisch gerechtfertigt sind.

4.5.2 Intervention

Die Aggression zwischen Staaten ist auch deswegen gefährlich, da es im Unterschied zur nationalen Ebene auf internationaler Ebene keine »Ordnungsgewalt« gibt. Aus dieser empirischen Tatsache folgt, dass die Bürger dieser internationalen Gemeinschaft auf sich selbst und aufeinander angewiesen sind. Polizeiliche Befugnisse verteilen sich auf alle Mitglieder der internationalen Gemeinschaft, und es ist unter diesem Gesichtspunkt nicht ausreichend, die Aggression eines Staates lediglich einzudämmen. Die Rechte eines Mitgliedstaates müssen geschützt werden, denn nur die Existenz dieser Rechte ermöglicht überhaupt so etwas wie eine internationale Gemeinschaft. Bei einem Kollabieren dieser internationalen Ordnung besteht höchste Gefahr in einen allgemeinen Kriegszustand zurückzufallen, der jeder Tyrannei Tür und Tor öffnet.⁸⁷⁴

Aus diesem Zusammenhang leitet Walzer ein Interventionsrecht ab: Da das Opfer (ein Staat) einer Aggression zu seiner eigenen Verteidigung kämpft, sind auch andere Staaten berechtigt, sich dem Widerstand des Opfers anzuschließen. Ihr Krieg, so Walzer, hat dieselben Eigenschaften wie die des Opfers, und sie dürfen die Aggression nicht nur zurückweisen, sondern auch bestrafen. Walzer versucht, ähnlich der Argumentation von Kant, diese Intervention in die Form von Gesetzen zu überführen. Der Widerstand gegen Aggression resultiert aus einem moralischen Recht gegen den Aggressor. Meines Erachtens ist diese Argumentationsfigur aus mindestens zwei Gründen nicht unproblematisch: Sie impliziert erstens, dass es immer einen klar ausgewiesenen Aggressor gibt, der einen eindeutig ungerechten Angriff führt. In der Empirie ist dies (leider) nicht immer klar gegeben. Der zweite Einwand bezieht sich auf die rechtliche Ebene, nämlich dann, wenn Souveränität und territoriale Integrität tatsächlich die höchsten Rechte eines Staates auf internationaler Ebene darstellen, kollidiert die Intervention automatisch mit dem staatlichen Prinzip der Nichteinmischung. Darüber hinaus sind auch Art und Weise des Widerstandes und der Intervention nicht klar ausdifferenziert, wenn man sich an einem pragmatischen Prinzip der Verhältnismäßigkeit orientiert.

Andererseits ist dem Interventionsargument, welches in die eben beschriebene Konzeption einer staatlichen Aggression eingebettet ist, ein klares moralisches Engagement für eine pluralistische Weltgesellschaft eigen, die eindeutig für die freie Entscheidung jeder politischen Gemeinschaft plädiert. Es liegt in der Natur der Sache, dass eine solche Gemeinschaft weder vollständig realisiert werden kann, noch vollkommen sicher ist.⁸⁷⁵ Die Verteidigung dieser Rechte ist demnach der einzige legitime Grund für gewaltsamen Widerstand und mögliche Interventionen.⁸⁷⁶ Alle anderen Arten von Kriegen wie etwa

⁸⁷⁴ Vgl. Walzer (1988), S. 99.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 118.

⁸⁷⁶ Überlegungen zu gewaltlosem Widerstand, wie etwa zivilem Ungehorsam, Streik oder Sabotage, lasse ich an dieser Stelle aus.

Präventivkriege, Handelskriege, Expansions- und Eroberungskriege, religiöse Kreuzzüge und revolutionäre Befreiungskriege sind demnach ausgeschlossen. Diese Schranken reichen für eine umfassende ethische Beurteilung jedoch nicht aus, auch wenn man grundsätzlich dem Recht auf Verteidigung zustimmen sollte. Es gibt vor diesem Hintergrund noch weitere Kriterien als die der Selbstverteidigung, die eine Intervention rechtfertigen können: Walzer zählt dazu die in der internationalen Praxis bereits vorgekommenen Fälle von fortgeschrittenen Unabhängigkeitsbewegungen, wo es um Sezession oder nationale Befreiung geht. Zweitens, wenn ausländische Streitkräfte die nationalen Grenzen eines Staates bereits überschritten haben, weil sie dem Ruf einer Kriegspartei gefolgt sind, d.h. im Falle einer Gegen-Intervention. Schließlich drittens, wenn die Verletzung von Menschenrechten so gravierend sind, etwa im Falle von Genozid und/oder ethnischen Säuberungen.⁸⁷⁷ Man kann an dieser Stelle darauf hinweisen, dass im Namen der Verteidigung der Autonomie fremder Gemeinschaften immer gerne Kriege geführt werden. Aus diesem Grunde ist bei Argumentationen zur Intervention immer Skepsis angebracht. Die moralischen Grundlagen zur Legitimation gerechter Kriege muss in jedem Kontext klar und sorgfältig formuliert werden und sie sind anfällig für Missbrauch.⁸⁷⁸ Eine wichtige Vorbeugung in diesem Zusammenhang stellt die Publizität der Gründe eines intervenierenden Staates dar, sowie klare Beweise zu liefern, die eine Intervention rechtfertigen.

4.5.3 Verantwortung

Der Begriff der Verantwortung ist in Zusammenhang mit Krieg und Gerechtigkeit von entscheidender Bedeutung. Dies ist besonders im Falle von Kriegsverbrechen Grundlage moralischer Bewertungen. Walzer merkt an dieser Stelle an, dass, wo es Kriegsverbrechen gibt, auch Verbrecher vorhanden sein müssen.⁸⁷⁹ Das Problem besteht jedoch in der Natur des Krieges, wo nicht immer für jede Menschenrechtsverletzung ein eindeutiger Schuldiger gefunden werden kann. Die Bedingungen des Krieges, so Walzer, liefern eine große Bandbreite von Entschuldigungen wie z.B. Furcht, Zwang, Unwissen und selbst Wahnsinn. Gerechtigkeit verlangt dennoch von den Verantwortlichen Rechenschaft. Ohne Verantwortung, so Walzers Überzeugung, kann es im Krieg keine Gerechtigkeit geben.

Grundsätzlich ist es sinnvoll bei der Frage der Verantwortung mit den Amtsträgern zu beginnen. Wenn diese ihr Land in einen Krieg führen, sind sie ihrer Gesellschaft aber auch der Weltöffentlichkeit eine Erklärung schuldig. Die Nürnberger Prozesse nach dem Zweiten Weltkrieg sind ein Beispiel dafür, dass sich Individuen nicht hinter einer Souveränitätsidee verstecken können.⁸⁸⁰ Staaten sind zwar rechtlich souverän, aber nicht moralisch, so Walzer. Somit ist die These, dass Akte des Staates nicht das Verbrechen von Einzelpersonen sein

⁸⁷⁷ Ebd., S. 141.

⁸⁷⁸ So geschehen im Irakkrieg des Jahres 2003.

⁸⁷⁹ Vgl. Walzer (1988), S. 407.

⁸⁸⁰ Ebd.

können, gegenstandslos.⁸⁸¹ Walzer wendet sich gegen die Argumentation, dass repräsentative Ämter und Funktionen moralisch risikofrei seien. Das Risiko ist sogar besonders hoch, da Staatsmänner, Offiziere und auch Revolutionäre für andere handeln und deswegen ihre Handlungen eine sehr große Tragweite besitzen.⁸⁸² Ihre Handlungen sind mitunter so gelagert, dass die Menschen, die sie vertreten in Gefahr geraten. Es ist daher notwendig und hinreichend gerechtfertigt, ihre Handlungen moralisch zu beurteilen.⁸⁸³

Moralische Kritik an einem Amtsträger ist, so Walzer, sehr tiefgreifend. Dies ist deswegen der Fall, da sie den guten Willen und die persönliche Integrität des Betroffenen in Frage stellt. Ein Amtsträger kann abweichende Meinungen akzeptieren, nicht aber Anschuldigungen kriminell zu sein. Es ist eine Tatsache, dass in Kriegszeiten die Argumente der Ethik vielfachem Missbrauch ausgesetzt sind. Sie dienen dann oft politischen Zwecken und es ist nicht immer klar, wann Kritik angebracht ist. Deswegen ist durchaus Vorsicht bei moralischen Verurteilungen angebracht. Andererseits besteht auch kein a priori Anspruch von Amtsträgern auf Schutz, wenn sie die Rechte eines anderen Landes verletzen und dessen Bürger zum Kampf zwingen. Staatsakte sind immer auch Handlungen von bestimmten Personen und wenn diese einen Angriffskrieg ausführen, sind diese Personen für dieses Verbrechen verantwortlich.⁸⁸⁴ Es ist nicht immer klar, welche Personen an Staatsakten insgesamt beteiligt sind, aber es ist plausibel mit dem Staatsoberhaupt oder leitenden Politiker anzufangen.⁸⁸⁵ Ihre Verantwortlichkeit ist eindeutig, wie die des Befehlshabers eines militärischen Feldzuges. Dieser ist haftbar für die von ihm angewandte Strategie und Taktik, weil diese Menschen keine Befehle von oben erhalten, sondern diese vielmehr erteilen. Im Falle einer Rechtfertigung können sie die politische Hierarchie nicht hinaufblicken.

In Geschichte des 20. Jahrhunderts gibt es zahlreiche Beispiele, die eine solche Verantwortlichkeit zuweisen. Walzer zählt dabei den deutschen Angriff auf Belgien 1914, die italienische Eroberung Äthiopiens, den japanischen Angriff auf China, die deutsche und italienische Intervention im spanischen Bürgerkrieg, den nationalsozialistischen Überfall auf Polen und den Vietnamkrieg dazu. Ich würde diese Liste im 21. Jahrhundert um den Irakkrieg 2003 ergänzen. Die Beispiele sind historisch oft unübersichtlich und nicht immer sind Politiker in der Lage, Provokationen zu verhindern. Kriege brechen auch manchmal aus, ohne dass jemand sie vorher geplant hat. Ist aber eine Aggression erkennbar, sollte es kaum Probleme bereiten, die betreffenden Staatsoberhäupter für schuldig zu befinden. Problematisch an dieser Stelle ist allerdings die Beobachtung, dass individuelle Verantwortung für militärische Aggression schnell im komplexen politischen System des jeweiligen Landes verloren gehen kann.⁸⁸⁶

⁸⁸¹ Ebd., S. 409.

⁸⁸² Ebd., S. 411.

⁸⁸³ Ebd., S. 412.

⁸⁸⁴ Ebd., S. 412.

⁸⁸⁵ Ebd., S. 413.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 414.

Walzer führt als anschauliches Beispiel abermals die Nürnberger Prozesse an. Aber auch die Kriegsverbrecherprozesse in Zusammenhang mit den Balkankriegen können hier genannt werden. In Nürnberg hieß es, dass Verbrechen der Aggression umfasse die Planung, Vorbereitung, Entfesselung und Führung eines Angriffskrieges. Angesichts dieser Kategorien könnte man zunächst annehmen, dass an ihnen eine große Anzahl von Menschen beteiligt gewesen ist. Aber das Gericht begrenzte den Bereich der Verantwortlichkeit auf Amtsträger eines inneren Beraterkreises. Dieser zeichnete sich dadurch aus, dass er bei der Ausarbeitung und Durchführung der NS-Politik eine so bedeutende Rolle spielte, dass Proteste oder Weigerungen von dieser Seite spürbare Auswirkungen gehabt hätten.⁸⁸⁷ Personen in den unteren Hierarchien wurden nicht einzeln zu Verantwortung gezogen, obwohl ihre Taten von weitreichender Bedeutung waren. Es ist nicht geklärt, wo an dieser Stelle eine Grenze zu ziehen ist. Die Diskussion um die vielen nicht verurteilten Täter des NS-Regimes macht diesen Tatbestand besonders deutlich.⁸⁸⁸

In diesen Zusammenhang gehört die Frage nach der Verantwortung des Einzelnen. Kollektive Verantwortung ist ein kontroverser Begriff, auch wenn er in den Diskussionen über Verantwortung immer wieder auftaucht. Walzer macht darauf aufmerksam, dass im Gegensatz zum Begriff der kollektiven Verantwortung die kollektive Bestrafung sowohl praktiziert als auch akzeptiert wird. Besiegte Länder und Gesellschaften werden Opfer militärischer Besatzung und Adressaten von Reparationsforderungen. Besonders letztere werden in der Regel über das Steuersystem auf alle Bürger verteilt, nicht nur auf diejenigen, die einen Angriffskrieg aktiv unterstützt haben.⁸⁸⁹ Auch die Opfer an Leben und Gesundheit verteilen sich keineswegs nach gerechten Kriterien. Oft sind sogar noch Generationen später von den Auswirkungen sowohl in finanzieller als auch gesundheitlicher Hinsicht betroffen, obwohl sie nichts mit dem Krieg zu tun hatten.⁸⁹⁰ Staatsbürgerschaft scheint vor diesem Hintergrund ein gemeinsames Schicksal zu begründen. Allerdings sagt dies wenig bis nichts aus über die individuelle Verantwortung. Es ist meines Erachtens wenig sinnvoll, von kollektiver Verantwortung zu sprechen. Bei der individuellen Verantwortung kann es nur darum gehen, sich zu fragen, ob man, wie im Falle NS-Deutschlands, angesichts des Horrors eingreifen hätte sollen oder können. Man wird wahrscheinlich immer einwenden können, dass Menschen in solchen Situationen mehr hätten tun können oder sollen. Es kommt hier auch darauf an, welcher Regierungsform Menschen angehören.⁸⁹¹ Walzer argumentiert in diesem Zusammenhang, dass Demokratie eine Methode ist, die Verantwortung zu verteilen. Dies bedeutet aber keineswegs, dass alle erwachsenen Bürger den gleichen Anteil an der Schuld haben, die nach einem aggressiven Krieg im Allgemeinen zugesprochen wird. Selbst in einer vollkommenen Demokratie kann nicht behauptet werden, dass jeder Bürger jede

⁸⁸⁷ Ebd., S. 414. Walzer bezieht sich historisch dabei auf die »Trials of War Criminal Before the Nuremberg Military Tribunals«, Bd. 11, 1950 S. 488-489.

⁸⁸⁸ Ebd., S. 415.

⁸⁸⁹ Ebd., S. 416.

⁸⁹⁰ Die Vergiftungen von Agent-Orange im vietnamkrieg sind an dieser Stelle zu nennen, die auch noch bei Nachgeborenen auftauchen können. Auch Blindgänger und Mienen verletzen oft noch Jahre oder Jahrzehnte nach Ende der Kriegshandlungen unbeteiligte Menschen.

⁸⁹¹ Ebd.

politische Maßnahme des Staates mitverfasst. Allerdings kann jeder Bürger prinzipiell zur Rechenschaft gezogen werden.⁸⁹²

Walzer führt an dieser Stelle ein ähnliches Argument ein, wie es schon in der Diskussion um den demokratischen Frieden und demokratische Kriege geschehen ist. Die Frage der Verantwortung ist in einer (fiktiven) idealen Demokratie leichter zu beantworten. In einer solchen Demokratie stimmen die Bürger gleichberechtigt über die Frage von Krieg und Frieden ab. Sollten sie sich mehrheitlich für einen (ungerechten) Angriffskrieg entscheiden, tragen die zustimmenden Bürger Verantwortung für ihre politische Entscheidung und deren Folgen. Der Minderheit, die dagegen gestimmt hat, ist keine Schuld anzulasten. Eine mögliche Gruppe der Bürger hat sich in dieser Situation vielleicht der Stimme enthalten. Ihre Stimmen hätten womöglich den Ausschlag zu einer Ablehnung gegeben. Walzer hält diese Menschen zumindest für tadelnswert, wenn auch nicht schuldhaft beteiligt, meines Erachtens sind sie jedoch ebenfalls durch ihre Enthaltung mitschuldig. Die Frage von Krieg und Frieden ist schließlich nicht mit einer Abstimmung zu einem Steuergesetz oder der Wahl zu einer neuen Regierung vergleichbar.⁸⁹³ Da sie die Freiheit besitzen, in einer Demokratie die wesentlichen Entscheidungen ihrer Gemeinschaft mitzubestimmen, haben sie ethisch gesehen auch eine gewisse Pflicht, sich zu erkennen gegen ungerechte Entscheidungen zu wenden.⁸⁹⁴

In einer realen Demokratie, welche darüber hinaus eine gewisse Größe und Einwohnerzahl hat, liegen die Kriterien für eine angemessene Beurteilung dagegen nicht so klar vor. Die Entscheidungsfindung wird in der Regel von hohen Beamten und Repräsentanten und der Regierung gefällt. Nicht in jedem Fall ist das Parlament vollkommen involviert, und darüber hinaus sind auch nicht alle notwendigen Informationen allgemein zugänglich. Man kann individuelle Verantwortung ausmachen, wenn man nach den tatsächlich beteiligten Entscheidungsträgern forscht. Walzer nennt weitere zu berücksichtigende Komponenten, wie etwa Menschen mit unterschiedlicher Vorbildung, die nicht so weit entfernt von der Führung des Landes sind.⁸⁹⁵ Diese sind sicherlich aus ethischer Sicht kritikwürdiger zu behandeln, als Menschen in prekären Verhältnissen und nur über wenig oder keine Bildung verfügen. So ist die Frage der Verantwortung ebenfalls mit der Frage der sozialen Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft verknüpft. Es ist klar, dass die Gefahr eines Missbrauchs mit Informationen und Kriegsgründen durch eine Regierung in einem Land voller Analphabeten tendenziell höher ist, als in einem Land mit einem ausgebauten Bildungssystem und umfassenden Teilhabechancen, so Walzer.⁸⁹⁶ Unabhängig von diesen Befunden gibt es Menschen, die im Falle eines Angriffskrieges von der Richtigkeit und Notwendigkeit dieser Unternehmung überzeugt sind. Man kann einwenden, dass diese rückblickend vielleicht sagen würden, dass sie sich zum Zeitpunkt der Entscheidung einfach irrten, bestimmte Dinge nicht erkannten, die Informationen der

⁸⁹² Ebd., S. 417.

⁸⁹³ Ebd., S. 418.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 419 ff.

⁸⁹⁵ Ebd., S. 420.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 423.

Regierung für wahr und richtig hielten und einen bestimmten Ausgang des Krieges erhofften.⁸⁹⁷ Ich stimme mit Walzer überein, dass man in seinen moralischen Überzeugungen immer Fehlkalkulationen und falsche Überzeugungen berücksichtigen muss. Genauso richtig ist aber auch, dass irgendwann der Zeitpunkt gekommen ist, wo angesichts eklatanter Verstöße gegen das Kriegs- und Menschenrecht und zahlloser Gräueltaten eine solches Zugeständnis nicht mehr möglich ist.

4.5.4 Gewaltloser Widerstand

Ein letzter Aspekt im Zusammenhang zur Frage des gerechten Krieges, die mir wichtig erscheint, spricht Walzer in seinem Nachwort an. Es ist das pazifistische Argument des gewaltlosen Widerstandes im Falle einer feindlichen Invasion.⁸⁹⁸ Dieser unterscheidet sich dadurch, dass er zulässt, dass das Land ohne gewaltsamen Widerstand erobert wird. Es werden keine Hindernisse aufgestellt, welche ein militärisches Vorrücken des Aggressors aufhalten könnten. Empirisch stimme ich mit Walzer überein, dass diese pazifistische Forderung ein extremes Zugeständnis an die Invasoren wäre, welches in der Geschichte freiwillig bisher noch nicht vorgekommen ist. Wenn überhaupt, wurde Gewaltlosigkeit bisher nur dann praktiziert, wenn Gewalt oder deren Androhung nicht zum Erfolg führte. Die Strategie des gewaltlosen Widerstandes besteht dann darin, der siegreichen Armee den Triumph möglichst teuer erkaufen zu lassen, indem eine systematische Politik des zivilen Widerstandes betrieben wird. Zusammenarbeit und Kooperation werden verweigert um Produktion und Arbeit zu sabotieren und lahmzulegen, sowie das gesamte Land unregierbar zu machen. Man kann nur spekulieren, wie erfolgversprechend eine solche Strategie letztendlich ist, da es kaum historische Beispiele gibt, in denen ein Aggressor unmittelbar durch gewaltlosen Widerstand dazu bewogen wurde wieder abzuziehen.⁸⁹⁹ Interessant wäre dieser Aspekt unter der Annahme, dass die Bevölkerung vorher in den Methoden des gewaltlosen Widerstandes systematisch ausgebildet würde.

Die Gewaltlosigkeit hätte unter solchen Umständen einen deeskalierenden Effekt, indem sich die Angegriffenen einfach weigern militärische Mittel einzusetzen. Die Menschen können nicht zum Kampf aufgerufen werden, wenn sie zum Schluss gelangen, dass sie ihr Land besser ohne Gewalt verteidigen können. Der aggressive Krieg wird in einen politischen Kampf überführt.⁹⁰⁰ Damit wird der Angreifer wie ein innenpolitischer Gegner oder Tyrann behandelt und seine Soldaten wie Polizisten. Die Invasoren wären in diesem Fall in einer misslichen Lage, da sie das Land zwar besetzt hielten, aber logisch kaum die Kontrolle innehätten. Naturschätze und Industrieproduktion könnten ohne eigene Arbeitskräfte kaum abgeschöpft werden. Die Besatzung wäre damit ein teures Unterfangen. Dies kann allerdings nur unter der Voraussetzung funktionieren, wenn der Angreifer bzw.

⁸⁹⁷ Vgl. Walzer (1988), S. 428.

⁸⁹⁸ Ebd., S. 463.

⁸⁹⁹ Ebd. Der gewaltlose Widerstand von Mahatma Gandhi mag in diesem Zusammenhang ausschlaggebend sein. Man muss jedoch in diesem Fall beachten, dass es dabei um die Befreiung einer Jahrzehnte dauernden Besatzung und Kolonisierung ging und nicht um eine unmittelbare Invasion.

⁹⁰⁰ Ebd.

Gegner diese Rolle akzeptiert und auf den gewaltlosen Widerstand mit Sperrstunden, Geldbußen, Gefängnisstrafe etc. reagiert. Der Aggressor kann in der Tat deutlich schärfere Maßnahmen ergreifen, wie in Kapitel 3 am Beispiel totalitärer Regime ausgeführt wurde. Gegen Konzentrationslager und totalen Terror schützt gewaltloser Widerstand nicht. Somit gründet der Erfolg der gewaltlosen Verteidigung allein auf den moralischen Überzeugungen und dem Feingefühl der feindlichen Soldaten und ihrer Befehlshaber. Sollte dies der Fall sein, gäbe es meines Erachtens keinen Anlass mehr für einen bewaffneten Kampf, selbst dann wenn der Sieg ungewiss ist. Denn der Sieg ist auch im gewaltsamen Kampf ungewiss.⁹⁰¹ Wenn diese Voraussetzungen aber nicht gegeben sind, ist die pazifistische Forderung nach Gewaltlosigkeit gleichbedeutend mit dem Befehl des Generals einer unterlegenen Armee, bis zum letzten Mann zu kämpfen.⁹⁰²

Die Kernbotschaft des gewaltlosen Widerstandes ist im Grunde lediglich die Wiederholung der Rechte der Zivilperson an den Aggressor, welche in den Kriegskonventionen und der Erklärung der Menschenrechte zugrunde liegen und ihre Substanz ausmachen. Diese allein stellen schon eine moralische und rechtliche Beschränkung des Krieges dar und sind Voraussetzung, diesen in einen politischen Konflikt zu überführen. Walzer resümiert, dass »die Eindämmung des Krieges der Anfang des Friedens darstellt«.

4.6 Strukturelle Rationalität

Die vorgestellten Konfliktparadigmen plädieren je nach ihren unterschiedlichen rationalen Grundverständnissen für utilitaristische, kommunitaristische, ideologische oder relativistische Positionen. Man kann ein »Pendeln« zwischen formalen bis substantiellen ethischen Konzeptionen ausmachen. Die in diesem Kapitel angesprochenen Aspekte der Kantischen, Aristotelischen und auf dem Prinzip der Rechtfertigung basierenden Ethik gilt es vor diesem Hintergrund nach Möglichkeit in kohärenter Weise zu verbinden. Für dieses Unterfangen nehme Ich daher expliziten Bezug zum Konzept der strukturellen Rationalität von Julian Nida-Rümelin. Dieses erscheint mir geeignet für ein Fundament einer ethischen Konflikttheorie.

In der Konzeption der strukturellen Rationalität vertritt Julian Nida-Rümelin die These, dass jede bewusste Handlung Ausdruck einer Stellungnahme der betreffenden Person ist, die ihrerseits auf Gründen beruht.⁹⁰³ Handlungen repräsentieren dabei die von der Person akzeptierten theoretischen und praktischen Gründe insgesamt. Jede Handlung ist dabei, in Anlehnung an die Stoa, ein bewusstes Urteil. Diese von Nida-Rümelin vertretene Position geht dabei über die kantische Handlungstheorie hinaus, da sie jedes Handeln und nicht nur das Moralische als Ausdruck einer rationalen Stellungnahme interpretiert. Handlungen sind demnach Ausdruck sowohl deskriptiver als auch normativer Überzeugungen. Beide Komponenten sind gleichermaßen rationalen Argumenten zugänglich und begründbar. Freie Handlungen, so die These, zeichnen sich vor diesem Hintergrund dadurch aus, dass sie mit bestimmten, von den handelnden Personen intendierten Strukturen konform sind. Auf diese

⁹⁰¹ Ebd., S. 470.

⁹⁰² Ebd., S. 473.

⁹⁰³ Vgl. Nida-Rümelin 2001, S. 13ff.

Weise suchen Personen ihre Lebensform struktur-intentional zu realisieren. Punktuelle Handlungen und Optimierungen werden gewählt, weil sie einer von der Person gewünschten Struktur entspricht. Damit ist der Charakter praktischer Rationalität grundsätzlich prinzipienorientiert, blendet aber die Folgen einer Handlung keineswegs aus.⁹⁰⁴ Für eine Konfliktethik ist ein weiterer Aspekt struktureller Rationalität zentral, wenn es um das Erreichen von Kooperation geht. Kooperation erweist sich dabei als paradigmatisch für die Konzeption struktureller Rationalität. Im Folgenden werden daher die wichtigsten Komponenten dieses Ansatzes diskutiert.

4.6.1 Handlung

Handlungen sind notwendigerweise im Ergebnis immer das Resultat eines Wollens, eines Wunsches oder eines inneren Antriebs. Es ist immer möglich, dass es auch Handlungen gibt, die durch äußere Umstände erzwungen werden. Allerdings handelt es sich bei diesen Handlungen unter Zwang nicht mehr um genuine Handlungen, welche durch Personen freiwillig vollzogen werden, sondern in gewisser Weise um eine Hinderung tatsächlicher Handlungen. Eine Person, die gezwungen wird, führt zwar eine Handlung aus, würde diese aber aller Wahrscheinlichkeit nicht ausführen, ohne diesen äußeren Zwang. Im Fokus stehen hier also nur freiwillige Handlungen, verstanden als Handlungen ohne äußere Zwänge. Der prinzipielle Antrieb für menschliche Handlungen wird dabei von Nida-Rümelin in Wünsche und Überzeugungen unterschieden. Ein bestimmter Wunsch steht immer am Anfang jeder Handlung, allerdings braucht es deskriptive Überzeugungen, um diesen in eine Handlung zu überführen.⁹⁰⁵

Von Rationalität wird also erst gesprochen, wenn deskriptive Überzeugungen allgemeine oder ungerichtete Wünsche in konkrete handlungsleitende Wünsche überführen. Dabei sind durchaus Situationen möglich, in denen mehrere Überzeugungen bestimmte Wünsche einbetten können.⁹⁰⁶ Es kann naheliegend richtige und falsche Überzeugungen geben. Rationalität verlangt hier eine begründete Abwägung. Sie ist maßgeblich für eine rationale Entscheidung. Deskriptive Überzeugungen machen dabei Aussagen, welche Handlung geeignet ist, um bestimmte Wünsche zu erfüllen. Dazu kommen aber auch normative Überzeugungen, welche eine orientierende Rolle spielen, indem sie etwa Handlungsräume und Grenzen für bestimmte Handlungen eröffnen. Es kann aber auch sein, dass eine normative Überzeugung bestimmten Wünschen vorausgeht. Somit wird diese selbst zum Grund für eine Handlung (Metapräferenzen).⁹⁰⁷

Ein wichtiger Aspekt in diesem Gedankengang ist das »Argument der intertemporalen Koordination«.⁹⁰⁸ Es geht allgemein darum, dass vorausschauendes Handeln meist vielversprechender ist, als lediglich auf den Augenblick gerichtetes Handeln. Damit ist vorausschauendes Handeln ein zentraler Bestandteil praktischer Vernunft. Aus Sicht eines

⁹⁰⁴ Vgl. Nida-Rümelin (2002), S. 135.

⁹⁰⁵ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 23.

⁹⁰⁶ Ebd., S. 24.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 28.

⁹⁰⁸ Ebd., S. 32.

Menschen, der bestimmte Wünsche hat, ist es vor diesem Hintergrund irrational, zu jedem Zeitpunkt die jeweilig auftretenden Wünsche sofort und zeitnah zu befriedigen. Ausschließliche punktuelle Optimierung hat in der Bewertung der Folgen der jeweiligen Handlungen insgesamt ein schlechteres Ergebnis bzw. ein geringeres Maß an Wunscherfüllung, da keine übergreifende Struktur vorhanden ist, diesen punktuellen Wunscherfüllungen Sinn zu verleihen. Es ist daher plausibel unter gegebenen Umständen von einem punktuellen Wunschverlangen Abstand zu nehmen, um größere, als wichtiger erachtete Projekte und Wünsche wahrnehmen zu können. Eine Ausbildung, ein Studium, ein Hobby verlangen in der Regel zeitlich übergreifende Fokussierung und Organisation. Um diese Ziele erreichen zu können, ist es zwingend Voraussetzung, dass Menschen punktuelle Optimierungen und Wünsche, wie z.B. Freizeit, Urlaub oder Konsum unter Umständen zurückstellen, auch wenn sie zu jenem Zeitpunkt hedonische Zustände und Befriedigung versprechen.⁹⁰⁹

Handlungsstrukturen sind ein weiteres zentrales Merkmal praktischer Rationalität. Die Argumentation stützt sich dabei auf die empirische Beobachtung, dass jede bewusste Lebensgestaltung eine zeitlich übergreifende Struktur des Handelns erfordert, um Lebensprojekte erreichen bzw. erfolgreich durchführen zu können.⁹¹⁰ Dabei bestreitet Nida-Rümelin den Erklärungsansatz, dass äußere strukturelle Merkmale, etwa durch Sozialisation oder Erziehung, ausreichen, um kausal bestimmte Handlungen zu erklären. Nur derjenige Teil des menschlichen Verhaltens hat Handlungscharakter, der unter der freien Kontrolle des handelnden Akteurs steht. Somit verändern externe Beschränkungen lediglich die kausalen Bedingungen des Handelns, sind aber nicht selbst als ein Merkmal der Handlung anzusehen. Handlungsfreiheit ist auch bei Handlungsstrukturen maßgeblich und ausschlaggebend. Diese Argumentation ist kritisch auch hinsichtlich soziologisch begründeter Konzepte der gesellschaftlichen Normregulierung und Determination.⁹¹¹ Somit werden gesellschaftliche Normen nicht einfach automatisch internalisiert, sondern sind lediglich eine wichtige Bedingung (neben anderen) zur konkreten Handlung. Die kantische Perspektive besagt vor diesem Hintergrund, dass Freiheit des Handelns sich gerade dadurch äußert, dass der vernünftige Mensch sich selbst Gesetze auferlegt und danach handelt. Die Einhaltung moralischer Gesetze begründet nach Kant die Freiheit des Handelns. Handlungen außerhalb dieser Gesetze sind danach immer unfrei.⁹¹² Ohne selbst auferlegte Regeln, nach denen man handelt, ist auch das Glück nicht erreichbar. Die Bindung der eignen Handlung gilt aus strukturell-rationaler Perspektive nicht allein für den moralischen Bereich, wie bei Kant, sondern auf alle intentionale Handlungen. Als Beispiel mag hier die Institution des Versprechens dienen. Der Handlungsgrund, ein Versprechen einzuhalten besteht unabhängig davon, welche Folgen daraus erwachsen könnten.⁹¹³ Diese Perspektive, so Nida-Rümelin, gilt auch für die Unterscheidung von strategischer und kommunikativer

⁹⁰⁹ Ebd., S. 37.

⁹¹⁰ Ebd., S. 53.

⁹¹¹ Ebd., S. 54.

⁹¹² Vgl. Kant [1788].

⁹¹³ Ebd.

Rationalität. Auch strategische Rationalität im Rahmen des *homo oeconomicus* ist nur erfolgreich, wenn sie in zeitübergreifende Strukturen einbettet ist. Wenn dies nicht der Fall ist, kommt keine Kooperation zustande. Ohne Kooperation aber ist auf Dauer kein Erfolg möglich.⁹¹⁴

Somit ist die Strukturierung von Handlungen zeitlich gesehen sowohl im interpersonellen als auch in intrapersonellen Bereich Voraussetzung für rationales Handeln.⁹¹⁵ So kann sich eine Gruppe, welche vor der Problematik der gerechten Verteilung kollektiver Güter steht, sich durchaus bestimmte Handlungsregeln in Form von Sanktionen zur Sicherstellung dieser kollektiven Güter selbst auferlegen. Deutlich wird hier die These vertreten, dass rationale Personen gemäß einer Regel freiwillig handeln und folglich auch die Erzwingung dieser Regel rationalerweise befürworten. Analog gilt dies auch für den intrapersonellen Fall. Auch hier kann die Einsicht in die Zweckmäßigkeit einer Regel grundsätzlich eine Person dazu motivieren, dieser Regel entsprechend zu handeln. Der Grund für die Einhaltung der entsprechenden Regel besteht darin, weil sie Teil einer selbst gewünschten zeitabhängigen Struktur ist. Neigungen spielen an dieser Stelle keine dominante Rolle, obwohl sie natürlich eine grundsätzliche Motivation sein können.⁹¹⁶

4.6.2 Objektive Gründe

Intentionale Gründe sind in der Konzeption struktureller Rationalität prinzipiell das Produkt äußerer und innerer Bedingungen. Nach Nida-Rümelin sind Teile der inneren Bedingungen rational begründet. Dies äußert sich in der gewählten Handlungsstruktur der jeweiligen Personen. Gründe sind dagegen grundsätzlich extern und unabhängig von der subjektiven Verfassung einer Person. Darüber hinaus sind sie aber auch unabhängig von kollektiven subjektiven Verfassungen von Personengruppen, d.h. jedweden kollektiven Identitäten. Das Akzeptieren eines Grundes fällt jedoch in den Bereich der inneren Bedingungen, obwohl Gründe nicht Teil des subjektiven Zustandes einer Person sind.⁹¹⁷

Beispielsweise sind Rücksichtnahme oder die grundsätzliche Einstellung des Respektes gegenüber anderen Personen Ausdruck einer bestimmten strukturellen Einschränkung von individuellen Handlungsoptionen.⁹¹⁸ Diese schränken die handelnde Person möglicherweise in der unmittelbaren Ausübung bestimmter Wünsche ein. Manche dieser Einschränkungen sind öffentlich bereits juristisch in Gesetzestexten formuliert und haben bei Verstoß entsprechende Sanktionen zur Folge. Meistens müssen sie von Personen jedoch immer wieder neu bestimmt werden. Sie haben dabei oft strukturbildende Anordnungen von Handlungen zur Folge. Keineswegs verhält es sich so, dass Gründe erst als rational gelten,

⁹¹⁴ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 72.

⁹¹⁵ Ebd., S. 72.

⁹¹⁶ Ebd., S. 73.

⁹¹⁷ Ebd., S. 73.

⁹¹⁸ Ebd., S. 74.

wenn die das eigene Wohl maximieren. Eine solche Lesart widerspricht der ganzen Konstituierung von Gründen und Handlungen.⁹¹⁹ Wünsche können Handlungen nicht unmittelbar bestimmen, sondern erst über akzeptierte Handlungsgründe herbeigeführt und gerechtfertigt werden. Die Akzeptanz von Handlungsgründen bestimmt dabei auch maßgeblich die eigene Einstellung in Bezug darauf, welchen Stellenwert Neigungen und Wünsche im jeweiligen Augenblick für das eigene Handeln haben, so Nida-Rümelin. Sie sind damit Indiz für die moralische Einstellung einer Person. Die Institution des Versprechens bzw. sich selbst an eben dieses zu halten kann einen guten Handlungsgrund bezeichnen, ebenso wie die Verfolgung der jeweiligen eigenen Neigungen. Die Verfolgung eigener Vorteile ist dabei als gleichwertig anzusehen mit der Einhaltung eingegangener Pflichten.⁹²⁰

Handlungsgründe sind damit verstanden als eine innere Stellungnahme bezüglich von Neigungen und Wünschen einerseits, und der Einhaltung von Pflichten, Rücksichtnahme und gegenseitigem Respekt andererseits.⁹²¹ Dabei ist eine Unterscheidung in moralische und rationale Gründe nicht sinnvoll, da jede Handlung Ausdruck einer Stellungnahme ist. Nur in dieser Weise kann Handlungsfreiheit definiert und verstanden werden. Das Problem besteht nun in der Frage nach der Subjektivität bzw. Objektivität der angegebenen Gründe, so Nida-Rümelin. Man kann an dieser Stelle einwenden, dass eine objektivistische Lesart von Handlungen der Personenrelativität nicht gerecht wird. Ein guter Grund für die eine Person mag noch lange kein guter Grund für die andere Person sein.⁹²² Objektivismus könne der Komplexität handelnder Personen nicht gerecht werden und zwingt diese unter die gleiche Maxime guter Gründe. Nida-Rümelin weist in diesem Zusammenhang daraufhin, dass Relativität in Bezug auf Personen nicht mit Subjektivität gleichgesetzt werden darf. Zwar ist der Befund empirisch richtig, dass verschiedene Personen unterschiedliche Neigungen haben und damit zu unterschiedlichen Handlungsgründen gelangen können. Allerdings ist es unplausibel von vornherein anzunehmen, dass unterschiedliche Personen nicht ein gemeinsames Verständnis guter Gründe haben können. Die guten Gründe in der jeweiligen Situation mögen für diese Person einen guten Handlungsgrund darstellen, für eine andere Person, die nicht in der gleichen Position ist (weil sie beispielsweise andere Neigungen hat) mögen sie keinen guten Handlungsgrund darstellen. Gleichwohl kann die andere Person den guten Grund der einen Person durchaus nachvollziehen, wäre sie in der gleichen Situation (bzw. hätte die gleichen Neigungen). Sie kann selbstverständlich beurteilen, ob die eine Person einen guten Grund für ihr Handeln in ihrem subjektiven Kontext abgibt.⁹²³

Daher wird mit der Diskussion über gute Gründe implizit immer ein objektivistisches Verständnis vorausgesetzt.⁹²⁴ Wäre dies nicht der Fall, könnte man sich gar nicht über »richtiges« und »falsches« Handeln verständigen, da es gar keine objektiven Kriterien zur Beurteilung guter Gründe gäbe. Folglich sind Neigungen, Wünsche und Interessen im

⁹¹⁹ Ebd., S. 75.

⁹²⁰ Ebd., S. 76.

⁹²¹ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 77.

⁹²² Ebd., S. 78.

⁹²³ Ebd., S. 79.

⁹²⁴ Ebd., S. 80.

kontextsensitiven Sinne mit einer objektivistischen Theorie kompatibel, so Nida-Rümelin. Vor diesem Hintergrund besteht bezüglich der Handlungsgründe eine Varianz. Es kann keine allgemeingültigen praktischen Gründe geben. Eine Unterscheidung von moralischen und nicht-moralischen Gründen erscheint dabei unplausibel. Jede Stellungnahme beinhaltet moralische Reflexion. Angesichts der empirischen Vielfalt praktischer Gründe kommt es notwendigerweise immer wieder zu Konflikten. Wünsche und Interessen, sowie Normen und Pflichten können in Widerspruch zueinanderstehen. Eine Rationalisierung ist daher dringend notwendig zur Orientierung und Auflösung praktischer Dilemmata. Die rationale Handlung ist oft nicht auf die Konsequenzen einer Handlung gerichtet und weniger ein Mittel zur Erreichung subjektiver Wünsche, sondern vielmehr Repräsentanz akzeptierter guter Gründe. Die große Bandbreite praktischer Gründe wie z.B. ein gegebenes Versprechen, ein geäußelter Wunsch, Interesse, Rechte und Pflichten müssen Ausgangsmaterial einer Theorie praktischer Vernunft sein.⁹²⁵ Meines Erachtens stellt die strukturell-rationale Position objektiver Gründe eine wegweisende Perspektive praktischer Philosophie dar.

4.6.3 Kooperation

Analog zu den vielfältigen Formen von menschlichen Konflikten ist auch eine Charakterisierung der Kooperation mit Schwierigkeiten verbunden. Nida-Rümelin plädiert für eine Definition anhand entscheidungstheoretischer Methoden. Demnach zeichnet sich eine kooperative Handlung durch die Wahl der dominierten Strategie in einer Interaktionssituation des Gefangenendilemmas aus.⁹²⁶ Im Falle einer Kooperation von zwei Personen stellen beide ihre jeweiligen eigenen Interessen zurück um zu garantieren, dass etwas erreicht wird, was von beiden Personen gleichermaßen gewünscht wird.⁹²⁷ Dabei sind immer noch die eigenen Interessen maßgeblich und weniger oder gar nicht die Wünsche der anderen Person. Es stimmen sich vielmehr zwei kooperierende Personen in Bezug auf ihre Handlungen so ab, dass sich eine von beiden Personen gewünschte optimale Handlungskombination und damit optimales Handlungsergebnis ergibt. Im Rahmen des Gefangenendilemmas zeichnet sich Kooperation in erster Linie dadurch aus, dass beide Personen auf die punktuelle Optimierung ihrer eigenen Interessen verzichten. Dieser Verzicht auf punktuelle Optimierung, der von klassischen ökonomischen Theorien als irrational eingestuft wird, bildete das Kernelement struktureller Rationalität, da hier die punktuelle Optimierung als irrationale Wahl charakterisiert werden muss.

Die Frage, warum beide Personen ein Interesse an Kooperation haben, aber der Einzelne im gleichen Fall nicht, wie das Gefangenendilemma deutlich veranschaulicht, beantwortet Nida-Rümelin daher mit dem Hinweis, dass die Bezeichnung »beide« kollektiv verwendet wird.⁹²⁸ Im Gefangenendilemma gibt es für die Alternativen »Kooperation« und »Nicht-Kooperation« ein Interesse für *beide* Personen zu kooperieren. Dies ist nur möglich, wie

⁹²⁵ Ebd., S. 81.

⁹²⁶ Ebd., S. 85.

⁹²⁷ Ebd., S. 86.

⁹²⁸ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S 87.

schon angesprochen, wenn beide auf individuelle Optimierung verzichten, sowohl in Bezug auf eigene Interessen aber auch anderer z.B. moralischer Werte. Nach der traditionellen Konzeption praktischer Rationalität ist kooperatives Verhalten irrational und daher ausgeschlossen. Im Rahmen der strukturellen Rationalität ist Kooperation jedoch paradigmatisch.

Eine kooperative Handlung ist prinzipiell so gewählt, dass sie Teil einer interpersonellen Handlungsstruktur ist, welche punktuelle Optimierung nicht vorzieht. Andernfalls handelt es sich nicht um eine kooperative Handlung. Eine zentrale Voraussetzung ist allerdings, dass die handelnde Person davon ausgeht, dass auch die andere Person sich kooperativ verhalten wird. Das setzt zusätzlich voraus, dass die beteiligten Personen hinsichtlich der beiden Alternativen symmetrische Präferenzen haben und daraus grundsätzlich eine Kooperationsbereitschaft resultiert. Ohne diese Erwartungen allerdings wäre in der Tat Kooperation irrational. Wenn man sicher weiß, dass die andere Person mit großer Wahrscheinlichkeit nicht kooperieren wird, wäre kooperatives Verhalten fahrlässig.⁹²⁹

In der Empirie gibt es eine Reihe von Beispielen, in denen Kooperation kein guter Handlungsgrund darstellt. Nida-Rümelin führt das Beispiel der Kartellbildungen in der Wirtschaft, bei welchen die marktimmanente Wettbewerbssituation durch Kooperation zwischen mehreren großen Firmen umgangen wird, um ein überhöhtes Preisniveau gegenüber den Konsumenten zu schaffen.⁹³⁰ Dennoch bleibt Kooperation als guter Handlungsgrund für das gesellschaftliche bzw. menschliche Zusammenleben unter rationaler Abwägung maßgeblich, unter bestimmten Umständen auch in Wettbewerbssituationen. Die Bereitschaft zu kooperativen Handeln äußert sich dabei im Verzicht auf punktuelle Optimierung sowie darauffolgend in einem substantiellen Beitrag zu einer kollektiven Handlungsstruktur. Damit ist die persönliche Entscheidung zu einem kooperativen Verhalten wohl begründet und rational.⁹³¹ Wenn eine Entscheidung zu kollektiven Handeln wohl begründet ist, dann ist folglich auch die individuelle Handlung, die ja Teil dieser strukturellen Handlung ist, wohl begründet bzw. rational.

»Gründe für eine generelle (besser: strukturelle) Handlungsweise sind ipso facto zugleich auch Gründe für diejenige singuläre (besser: punktuelle) Handlung, die dieser Handlungsweise entspricht«⁹³²

Die persönliche Entscheidung zu kollektiver Handlung, welche sich durch gemeinsame interpersonelle Kooperation ausdrückt, ist damit essentieller Teil struktureller Rationalität. Eine punktuelle Handlung entspricht dann einer strukturellen Handlung, wenn eine Interaktionssituation hinreichend symmetrisch ist, die Interaktionsbeteiligten sich also in moralischer Hinsicht zum gegebenen Zeitpunkt nicht wesentlich unterscheiden. Dann kommen logischerweise nur symmetrische interpersonelle Handlungsstrukturen als

⁹²⁹ Ebd., S. 87.

⁹³⁰ Ebd., S. 88.

⁹³¹ Ebd., S. 90.

⁹³² Vgl. Nida-Rümelin (2001), S 91.

Ergebnis wohl begründeter Entscheidungen in Betracht. Wenn keine weiteren Faktoren dagegen sprechen ist nach rationalen Erwägungen allseitige »Kooperation« allseitiger »Defektion« vorzuziehen.⁹³³ Der Vorzug der Kooperation ergibt sich dabei nur in Hinblick auf die je eigenen Interessen. Eine Ethik bzw. weitere moralische Gründe sind dabei nicht notwendig. Rationalität begründet daher grundsätzlich Kooperation, nicht dagegen Wünsche oder Normen.⁹³⁴

Darüber hinaus können Normen und individuelle moralische Präferenzen ebenfalls eine Kooperationsproblematik beinhalten. Nida-Rümelin wählt dazu folgendes Beispiel: Jede Person könnte aus wohlerwogenen Gründen fordern, dass sich alle Menschen (einer Gesellschaft oder Gruppe) an die normative Forderung bzw. Regel der Hilfsbereitschaft halten. Die einzelnen Personen wissen, dass ihre je individuelle Konformität mit dieser Regel in einer großen Gesellschaft nur eine marginale Rolle spielt. Vor diesem Hintergrund würde eine punktuelle Optimierung bzw. Nicht-Einhaltung oder Defektion der bestehenden Regel nicht realisiert werden können. Wir befinden uns wieder im klassischen Gefangenendilemma.⁹³⁵ Strukturell betrachtet hat die Person jedoch gute Gründe, sich an die entsprechende Regel zu halten, weil sie erstens, eine hilfsbereite Gesellschaft wünscht und zweitens ihre individuelle Handlung als Teil der zur Realisierung eben dieser Regel notwendigen Handlungsstruktur ansieht.⁹³⁶ Vor diesem Hintergrund müssen aus der Position struktureller Rationalität Theorien inadäquat erscheinen, die Kooperation als irrational ausschließen, wie im Falle des klassischen Gefangenendilemmas. Dies gilt ebenfalls für die in Kapitel I. dargestellten Versuche, Kooperation über andere Wege, wie Evolution, Interdependenz oder Iterationen zu begründen.

4.6.4 Kommunikation

»Kommunikative Rationalität« ist nach Nida-Rümelin eine Sonderform des strukturellen Paradigmas.⁹³⁷ Danach verleihen erst Intentionen sprachlichen Entitäten ihre Bedeutung. Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass ohne Intention kommunikative Handlungen keine Bedeutung haben. Zentral dabei ist der Befund, dass Sprache schon an sich eine kooperative Institution ist. Die gesamte Sprachpraxis beruht auf Kooperation und ermöglicht diese gleichzeitig. In Anlehnung an John L. Austin Theorie liefern illokutionäre Sprechakte eine Form unterschiedlicher Typen ein breites Spektrum an möglichen Äußerungen. Illokution meint in diesem Zusammenhang vor allem die Rolle der gemachten Äußerungen. Diese können beispielsweise ein Befehl, eine Entschuldigung oder eine Feststellung sein. Nach Austin sind dabei sprachliche Äußerungen immer auch zugleich schon Handlungen.⁹³⁸

⁹³³ Ebd., S. 92.

⁹³⁴ Ebd., S. 93.

⁹³⁵ Ebd., S. 93.

⁹³⁶ Ebd., S. 94.

⁹³⁷ Ebd., S. 100.

⁹³⁸ Vgl. Austin (1972).

Weiterhin, so die These, ist Sprache per se eine kooperative Institution. Institutionellen Charakter erhält Sprache durch die allgemeine Akzeptanz von (Sprach) Regeln sowie der weitgehenden Konformität im Verhalten ihrer Mitglieder. Als Grundnormen der Kommunikation bezeichnet Nida-Rümelin die Regeln der Wahrhaftigkeit, der Verlässlichkeit und des Vertrauens.⁹³⁹ Es ist hochgradig plausibel davon auszugehen, dass eine erfolgreiche Kommunikation davon abhängt, dass die teilnehmenden Sprecher wahrhaftig sind. Etwa in einer Kommunikationssituation zu behaupten, von dessen Richtigkeit man gar nicht überzeugt ist, würde zu Misstrauen unter den anderen Teilnehmern führen und eine weitere Kommunikation unmöglich machen. Verlässlichkeit ist vor diesem Hintergrund von Wahrhaftigkeit zu unterscheiden und bedeutet in diesem Zusammenhang, dass man nur solche Behauptungen aufstellen sollte, für die gute Gründe sprechen.⁹⁴⁰ Wahrhaftigkeit sichert nur eine Übereinstimmung der gemachten Behauptungen mit den subjektiven Überzeugungen. Für eine erfolgreiche Kommunikation ist diese Übereinstimmung allerdings noch unzureichend. Eine gelungene informative Kommunikation bezieht sich allgemein nicht nur auf die subjektiven Glaubenszustände ihrer Teilnehmer, sondern auch auf die äußere »objektive« Wirklichkeit.⁹⁴¹ Die kommunikative Grundnorm der Verlässlichkeit fordert von den Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft nur solche Behauptungen aufzustellen, für die sie gute Gründe haben. Diese Bedingung ist notwendig, da es Beispiele gibt, in denen Menschen sich ohne gute Gründe Überzeugungen zu Eigen machen. Dabei verlangt diese Norm nach Nida-Rümelin keine philosophische Askese der Meinungsbildung.

»Wenn du für deine Behauptung keine guten Gründe hast, kannst du diese zwar als deine Überzeugung mitteilen, verbinde damit aber keinen Wahrheitsanspruch. Formuliere unbegründete Überzeugungen nicht als Behauptungen über die Welt, sondern erkennbar als Mitteilung deines subjektiven Zustandes«⁹⁴²

Nida-Rümelin versteht die Grundnorm der Verlässlichkeit auch als Prinzip der Verantwortung gegenüber den anderen Mitgliedern der Sprachgemeinschaft. Durch eigene Behauptungen wird die Meinungsbildung der anderen Teilnehmer der Sprachgemeinschaft beeinflusst und es besteht die Verpflichtung, zu einer Meinungsbildung beizutragen, die möglichst weitgehend mit den »objektiven« Tatsachen übereinstimmt.⁹⁴³ Die dritte Grundnorm des Vertrauens ergibt sich aus den beiden vorherigen Grundnormen. Eine rationale Person, die davon ausgeht, dass die Teilnehmer der Sprachgemeinschaft konform mit den Normen der Wahrhaftigkeit und der Verlässlichkeit sind, hat Vertrauen in die

⁹³⁹ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 104.

⁹⁴⁰ Ebd., S. 105.

⁹⁴¹ Ebd., S. 105.

⁹⁴² Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 105.

⁹⁴³ Ebd., S. 106.

gemachten Behauptungen. Es liegt im eigenen punktuellen Interesse Personen zu vertrauen, welche wahrhaftig und verlässlich sind.⁹⁴⁴

Es lässt sich nun feststellen, dass nicht erst die Bezugnahme auf intersubjektiv geteilte Wertorientierungen die Sprache zu einer kooperativen Institution macht, welche ihrerseits bereits die entsprechenden normativen Bindungen voraussetzt. Andererseits handelt es sich bei jeder Form der Kommunikation auch nicht um bloße, konventionell geregelte Koordination von Interessen.⁹⁴⁵ Kommunikation bezeichnet eine Interaktion von Personen, die durch die kooperative Institution der Sprache und einen zusätzlichen normativen Rahmen Legitimität und Effektivität erhält. Die Diskursethik hat die Geltung weiterer, über die genannten Grundnormen hinausgehende Regeln als notwendige Bedingungen begründet. Diese Normen stützen das Kooperationsgefüge innerhalb einer Sprache. Sie haben nach Nida-Rümelin flankierenden Charakter neben den drei Grundnormen.⁹⁴⁶

Das parasitäre Verhalten von Personen bzw. das bekannte »Trittbrettfahrerproblem«, bei welchem es für die einzelne Person gerade dann besonders vorteilhaft ist, sich nicht regelkonform zu verhalten, während es alle anderen tun, könnte die kooperative Institution bedrohen.⁹⁴⁷ Je punktuell optimierendes Verhalten würde nach Nida-Rümelin eine Spirale der Dysformität in Gang setzen, die letztlich die Grundlagen der Kommunikation zerstört. Vor diesem Hintergrund können rationale Akteure Verständigung nur dann erfolgreich einsetzen, wenn sie sich auf gemeinsame Regeln und das damit verbundene gemeinsame Wissen stützen können. Punktuelle Optimierung ist somit erst innerhalb der Einschränkungen möglich, die von den kommunikationskonstitutiven Regeln auferlegt wurden.⁹⁴⁸

4.6.5 Kohärenz

Angesichts der mannigfaltigen Anzahl von Handlungsgründen geht es dem strukturellen Paradigma keineswegs darum, punktuelle Optimierungen der Handlung generell zu beschränken oder zu verneinen, sondern es zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass Entscheidungen, die mitunter punktuell getroffen werden, eingebettet sind in umfassende Strukturen, welche eine Person bewusst gewählt hat. Der Handlungscharakter wird definiert durch immer wieder neu abzuwägende Handlungsoptionen und die wiederholte Kontrolle des eigenen Verhaltens in Form von einer dichten Folge normativer Stellungnahmen bzw. Entscheidungen. Der Anspruch struktureller Rationalität besteht unter anderem darin, die hohe Komplexität der Entscheidungsfindung darzustellen, angefangen von konativen Wünschen, deskriptiven und normativen Überzeugungen zu wohlerwogenen Entscheidungen aus guten Gründen, welche im besten Fall zu echter Kooperation und

⁹⁴⁴ Ebd., S. 148.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 149

⁹⁴⁶ Ebd., S. 150.

⁹⁴⁷ Ebd., S. 151.

⁹⁴⁸ Ebd., S. 152.

Kommunikation führen.⁹⁴⁹ Durch die Wahl bestimmter Strukturen als Zeichen individueller Freiheit entstehen als Folge neue (ethische) Verhaltensmuster, die »die Abwägung im Einzelfall überflüssig machen«.⁹⁵⁰ Es kommt zu einer ethischen Gewöhnung. Der konstruktivistischen Auffassung der gesellschaftlichen Konstruktion von Normen und Werten wird mit dieser rationalen Perspektive in Bezug auf die Konstituierung widersprochen. Nicht System und Struktur entscheiden (determinieren) über Handlungen, sondern der Mensch entscheidet selbst durch eine Vielzahl von Stellungnahmen und Entscheidungen über Form und Reichweite dieser Strukturen.⁹⁵¹

Dieser Prozess ist nicht linear und im Ergebnis nicht vorherbestimmt. »Reale Personen gehen vor und zurück«⁹⁵². Sie müssen mit neuen Erfahrungen Entscheidungen und Gründe immer wieder modifizieren oder gar revidieren. Diese Konzeption legt explizit keine Kriterien für die richtige Wahl der Lebensform bzw. des guten Lebens an. Nida-Rümelin nimmt dezidiert Abstand von einem möglichen normativen Fundamentalismus. Es geht nicht einmal um die Frage gewisser Einschränkungen durch (Menschen-) Rechte oder andere moralische Theorien. Die Konzeption der Rationalität verlangt an dieser Stelle noch keine Ethik. Das intrinsisch Wertvolle kann danach in dieser Theorie der Rationalität nicht unabhängig von konkreten individuellen Lebensformen bestimmt werden.⁹⁵³ Vor diesem Hintergrund bedürfen auch externe Beurteilungskriterien selbst der Rechtfertigung. Nach Nida-Rümelin sind alle bisherigen großen rationalistischen Begründungsversuche, wie der des Utilitarismus von Jeremy Bentham, Hares Logik der Moralsprache und die Letztbegründung der transzendentalen Bedingungen der Kommunikation von Apel gescheitert.⁹⁵⁴

Das Paradigma der strukturellen Rationalität stellt eine Form der Theoriesubsumption, analog zu den Naturwissenschaften, dar.⁹⁵⁵ Sie zeichnet sich dadurch aus, dass Einzeltheorien, wie z.B. Entscheidungstheorie, Sprechakttheorie und Diskursethik in einen größeren strukturellen Rahmen eingebettet werden. Die Kohärenz der deskriptiven Überzeugungen nimmt mit einer solchen Subsumtion notwendigerweise zu. Die Begründung der strukturellen Theorie ergibt sich Großteils durch die erfolgreiche Einbettung der kleineren, spezialisierten Theorien. Kohärenz ergibt sich auch durch die hohe Analogie zwischen deskriptiven Überzeugungen und tatsächlichen Entscheidungen. Große strukturelle Entscheidungen können kleine punktuelle Entscheidungen begründen. Sie konstituieren unter Umständen gute Handlungsgründe.⁹⁵⁶ Die Frage nach Handlungsgründen bei kleinen Entscheidungen kann oft nur auf Rekurs von großen Entscheidungen beantwortet werden. In letzter Instanz würde die Frage nach der gewählten Lebensform stehen. Diese wiederum kann nur in Bezug zur Lebenswelt beantwortet werden,

⁹⁴⁹ Ebd., S. 152.

⁹⁵⁰ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S.152.

⁹⁵¹ Ebd., S. 152.

⁹⁵² Ebd., S. 153.

⁹⁵³ Ebd., S. 154.

⁹⁵⁴ Ebd., S. 155.

⁹⁵⁵ Ebd., S. 156.

⁹⁵⁶ Ebd., S. 157.

womit sich an dieser Stelle ein mögliche zirkuläre der Begründungsstruktur ergibt. Nida-Rümelin bestreitet die Existenz eines Zirkels und verweist darauf, dass die Übereinstimmung von kleinen zu großen Entscheidungen den kohärentistischen Charakter der strukturellen Rationalität unterstreicht.⁹⁵⁷

Existentielle Entscheidungen wie etwa Partner- und Berufswahl lassen sich vor diesem Hintergrund in deutlich geringerem Maße rationalisieren als kleinere Entscheidungen. Die kohärentistische Einbettung einer (großen) Entscheidung in den Kontext einer Lebensform und der sie leitenden Gründe lässt sich daher im Grenzfall sogar gar nicht anwenden. Die lebenskluge Maxime, bei unwichtigeren Entscheidungen genau abzuwägen und bei existentiellen Entscheidungen eher der eigenen Intuition zu folgen, hat daher einen rationalen Hintergrund.⁹⁵⁸ Ein wiederholtes Schwanken in der Entscheidung könnte sogar die konsequente Durchführung der Entscheidung gefährden. Ein ständiges Abwägen führte in diesem Fall nicht zu einem höheren Maß an Rationalisierung.⁹⁵⁹

4.6.6 Ethik des Konflikts

Am Anfang dieser Arbeit wurde gesagt, dass Konflikt und Gerechtigkeit miteinander verknüpft sind. Bei Rawls ist der Kerngedanke, dass politische Gerechtigkeit und der gemeinsame Gerechtigkeitsinn friedensstiftend sind.⁹⁶⁰ Es gibt in der Diskussion über politische Gerechtigkeit die verbreitetste Auffassung, dass Demokratie (generell) nur möglich sei, wenn normative Wahrheitsansprüche aufgegeben würden.⁹⁶¹ Bei dieser Argumentation wird davon ausgegangen, dass je größer die Kohäsion einer Gesellschaft aufgrund gemeinsam geteilter Werte und Normen, desto weniger drohen Konflikte zu eskalieren. Normative Wahrheitsansprüche entzweien die Bürgerschaft und führen im schlimmsten Fall zu Bürgerkriegen. Demokratischer Frieden verlangt daher die Rücknahme konkurrierender Gerechtigkeitsvorstellungen und Wahrheitsansprüche. Es gelte, diese Wertekonflikte in bloße Interessenskonflikte zu überführen. Nur so sein der weltanschaulich und religiöse Bürgerkrieg abzuwenden. Nida-Rümelin führt zwei Argumente gegen diese Position an: erstens, auch ein substanzloser demokratischer Frieden braucht eine minimale normative Struktur. Zweitens ist es in modernen Gesellschaften praktisch nicht möglich, konkurrierende normative Wahrheitsansprüche aus der politischen Diskussion und Öffentlichkeit herauszuhalten. Darüber hinaus werden andauernd derartige Konflikte in der modernen Demokratie auch ohne Gewaltanwendung täglich ausgetragen.⁹⁶²

Eine demokratische Ordnung ist nicht in erster Linie nicht durch ein kollektives Entscheidungsverfahren für politische Fragen und zur Vergabe politischer Ämter bestimmt,

⁹⁵⁷ Ebd., S. 157.

⁹⁵⁸ Vgl. Nida-Rümelin (2001), S. 171.

⁹⁵⁹ Ebd., S. 172.

⁹⁶⁰ Vgl. Rawls (1971), Kap. 6.

⁹⁶¹ Vgl. Hobbes [1651], Kap. 26 u. 29.

⁹⁶² Vgl. Nida-Rümelin (2010), S. 86.

sondern vielmehr durch anerkannte Regeln der Interaktion, welche individuelle Freiheitsspielräume schaffen und eine autonome Lebensgestaltung sichern. Diese Regeln lassen sich nicht lediglich auf ein lockeres Marktliberalismus reduzieren, sondern umfassen individuelle Sozialrechte und Partizipationsrechte sowie Pflichten. Das bedeutet, dass ohne eine substantielle Konzeption politischer Gerechtigkeit eine moderne Demokratie unvorstellbar ist.⁹⁶³ Das juristisch sanktionierte demokratische Ethos stützt sich in demokratischen Rechtsstaaten dabei auf Regeln der Interaktion. Damit verbunden ist ein Ethos der Toleranz und Autonomie, nicht der Indifferenz.⁹⁶⁴

Friedenssichernde oder friedensstiftende Toleranz, verstanden als Ethos, setzt dabei grundsätzlich keine Veränderung der primären subjektiven Bewertungen voraus. Es ist nicht erforderlich, sich die Werte eines anderen zu Eigen zu machen. Kooperationsbereitschaft im Sinne der Konformität mit friedensstiftenden Regeln des wechselseitigen Respekts ist ausreichend. Strukturelle Rationalität besteht in diesem Sinne gerade darin, sich bei gegebenen Bewertungskriterien kooperativ zu verhalten, d.h. das eigene Verhalten in eine umfassende konfliktmoderierende Verhaltensstruktur einzubauen.⁹⁶⁵ Der Übergang zu einer deontologischen Ethik wird dabei deutlich. Grundsätzlich wird in der Ethik davon ausgegangen, dass es Pflichten gibt, die die individuelle Person binden, auch dann, wenn diese Bindung nicht zu einer Optimierung führt. In einer deontologischen Ethik wird das Rechte nicht als instrumentell gegenüber dem Guten bestimmt.⁹⁶⁶ Der kategorische Imperativ fordert dagegen, dass Individuen ihre subjektiven Handlungsregeln so wählen sollen, dass sie aus ihrer Sicht damit einverstanden sein können, dass andere sich analoge Maximen zu Eigen machen.⁹⁶⁷ Wenn diese subjektiven Handlungsregeln nicht allgemein vereinbar sind, dann ist keine Gesellschaft möglich. Es handelt sich bei einer solchen Übereinkunft lediglich um Minimalbedingungen der Kooperation. Eine Bereitschaft zur Verständigung ist dabei unerlässlich.⁹⁶⁸

Die Ethik des Konfliktes verlangt daher grundsätzlich nach einer Transzendierung des eigenen Standpunktes, der von persönlichen Interessen, aber auch von subjektiven Wünschen und Wertungen geprägt sein mag.⁹⁶⁹ Die Einhegung von Konflikten verlangt nach einer Verständigung über Regeln und ein Verhalten, welches mit diesen Regeln konform ist. Nach Nida-Rümelin kann eine Kulturalisierung, die Überwindung eines bloßen Interessenskonfliktes durch gemeinsame Werte zur Mäßigung beitragen. Aber auch diese können konfliktieren. So ist folglich auch eine Überführung von Wertekonflikten in Interessenskonflikte im jeweiligen Kontext konflikteinhegend. Dazu Nida-Rümelin:

⁹⁶³ Ebd., S. 87.

⁹⁶⁴ Ebd., S. 88.

⁹⁶⁵ Ebd., S. 92.

⁹⁶⁶ Ebd., S. 93.

⁹⁶⁷ Ebd., S. 94.

⁹⁶⁸ Ebd., S. 95.

⁹⁶⁹ Ebd., S. 96.

»Eine humane Ethik des Konfliktes, die Differenzen der Interessen und Wertungen anerkennt, die mit einem liberalen Verständnis moderner Demokratie und der multikulturellen Verfasstheit zeitgenössischer Gesellschaften vereinbar ist, fordert nicht Angleichung, sondern Anerkennung, fordert Toleranz aus Respekt, die in Gestalt struktureller, deontologisch bestimmter praktischer Vernunft handlungswirksam wird.«⁹⁷⁰

Diese konfliktmoderierenden Regeln müssen in einer Kultur wechselseitiger Anerkennung lebensweltlich verankert sein, wobei sie zugleich die Form, in der Konflikte ausgetragen werden, bestimmen. Pluralismus ist vor diesem Hintergrund ein Aspekt des Ethos der Toleranz. In der Regel wird es durch eine Sicht auf normative Probleme ergänzt, die es ermöglicht, eine Vielfalt auch weit divergierender Handlungsorientierungen als Ausdruck unterschiedlicher Kooperationslösungen zu akzeptieren. Dieses pluralistische Ethos prägt nicht nur im Rahmen etablierter Institutionen die Interaktionsstrukturen vitaler Demokratien, sondern ist auch Merkmal friedenserhaltender internationaler Kooperation.⁹⁷¹

4.7 Fazit

Die Diskussion hat gezeigt, dass eine adäquate Konfliktethik nicht ohne expliziten Bezug zu Fragen der Gerechtigkeit auskommen kann. Es reicht nicht aus, den Konfliktbegriff mit dem Begriff der Gerechtigkeit zu verknüpfen, sondern es verlangt vielmehr nach einer substantiellen Konzeption der Gerechtigkeit. Diese muss ihr Begründungsprogramm von Unparteilichkeitserwägungen (impartiality) abhängig machen. Prinzipiell muss eine Konfliktethik, die sowohl substantiell als auch umfassend sein will, von universellen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ausgehen. Aus meiner Sicht kann dies nur gelingen, wenn Moralität dabei in einem engen Verhältnis von Freiheit und Gleichheit steht. Entscheidend sind dabei die konstitutive Verbindung beider Normen und ihr enger Bezug mit dem sittlichen Handeln des Menschen, welches eingebettet ist in ein klares Verständnis deontologischer Normativität. Bei Kant gründet die Idee der gleichen Freiheit auf einem Konzept gegenseitiger Verpflichtungen. Damit wird der argumentative Rahmen geliefert, innerhalb dessen Menschen die Richtigkeit ihres Handelns und ihrer Institutionen beurteilen können. Dieser Ansatz verspricht unparteiliche Objektivität und hat zum Ziel, relativistischen Erwägungen in Bezug auf Konfliktlösungsstrategien klare Grenzen aufzeigen.

Bezüge zu tugendethischen Positionen machen vor allem in Hinblick auf das Toleranzgebot, dem Gewaltverzicht und humanitären Hilfspflichten Sinn. Diese sind jedoch weniger auf eine partikuläre Gemeinschaft, sondern im Rahmen eines universellen Ethos begründet. Ein starker Bürgerbegriff fundiert dabei demokratische Grundeinstellungen gesetzestreuer und gerechter Bürger, und ist Voraussetzung um

⁹⁷⁰ Ebd. S. 94.

⁹⁷¹ Vgl. Walzer (1995).

überhaupt zu einem gewaltfreien Umgang mit Konflikten zu gelangen. Gleichzeitig lässt dieser Begriff Raum, für eine ausreichende Kontextsensitivität gegenüber unterschiedlichen kulturellen Traditionen. Es hat sich gezeigt, dass ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Toleranz wesentlich ist. Toleranz kann dabei Konflikte nicht immer gerecht auflösen, aber diese mindestens einhegen und entschärfen. Dabei geht es zunächst um die Vermeidung von gewaltsamen Mitteln. Ziel ist eine friedliche Konfliktkultur bzw. Konfliktaustragungskultur sein, welche vom fundamentalen Achtungsanspruch autonomer Personen ausgeht, ausgestattet mit gleicher Würde und gleichen Rechten. Eine friedliche Koexistenz, so das Versprechen der Toleranz, ist im Dissens prinzipiell möglich. Allerdings, wo Grundrechte anderer mit Gewalt verletzt bzw. deren Legitimität grundsätzlich verneint wird, sind die Bürger und das Recht dazu aufgerufen, diese Grundrechte zu verteidigen!

Die Kantischen Friedenschrift zeigte in diesem Zusammenhang deutlich die problematische Beziehung zwischen Herrschaft, Konflikt/Krieg und Frieden. Sie ist gewissermaßen eine Konflikt-Blaupause für die Makro-Ebene in Konfliktsituationen zwischen Staaten und Gesellschaften. Hier wird die Verbindung zwischen Individuum, Staat und internationaler Gesellschaft hergestellt. Kant sucht dabei Konflikte im Rahmen von abgestuften Rechtsverhältnissen (Bürgerliche Verfassung, Völkerrecht) zu kanalisieren. Eine umfassende Friedenslehre, so Kant, bedarf der rechtlichen Regelung, die in Form der republikanischen Verfassung ihren Ausdruck findet. Die republikanische Volkssouveränität beugt gewaltsamen Angriffskriegen vor, wenn die Bürger eines Staates partizipativ und gleichberechtigt an der Entscheidung beteiligt sind, weil sie die Kosten des Krieges selbst zu tragen haben. Die Diskussion hat gezeigt, dass die Frage nach dem gerechten Krieg und legitimer Gewaltanwendung vor diesem Hintergrund nur in sehr engen Grenzen diskutiert werden kann und die Diskussion nicht abgeschlossen ist. Verteidigungskriege gegen äußere Aggressoren sind vor diesem Hintergrund moralisch und völkerrechtlich weitgehend unbedenklich. Der Einsatz von militärischer Gewalt zur Beendigung von Massakern erscheint nach Michael Walzers »Idee des gerechten Krieges« berechtigt. Es bleibt aber nach wie vor kontrovers, in welchem Rahmen dies zu geschehen hat und welche Bedingungen klarer Weise erfüllt sein müssen.

Als Grundlage einer umfassenden Konfliktethik orientierte sich diese Arbeit, wie gezeigt, an der Konzeption der strukturellen Rationalität von Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin. Dieses spezifische Rationalitätsverständnis zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass Entscheidungen nicht punktuell getroffen, sondern eingebettet sind in umfassende Strukturen, welche Personen zum Teil auch bewusst wählen können. Sie wird damit rationalistischen Konzeptionen der freien Entscheidungswahl in konflikthaftern Dilemma Strukturen gerecht. Der Anspruch struktureller Rationalität besteht unter anderem darin, die hohe Komplexität der Entscheidungsfindung darzustellen, angefangen von konativen Wünschen, deskriptiven und normativen Überzeugungen zu wohlüberlegten Entscheidungen, welche im besten Fall zu echter Kommunikation und Kooperation führen. Sie bleibt dabei objektivistisch und lässt gleichzeitig genügend Raum, für kontextsensitive Konzeptionen des guten Lebens, welche auch immer in bestimmte kulturelle Strukturen eingebettet sind. Entscheidend ist der Stellenwert der Kooperation, der als individuelle Entscheidungswahl ethisch maßgeblich für jede konflikthafte Dilemma Situation ist. Aus meiner Sicht sind damit die wesentlichen ethisch-moralischen Defizite der drei diskutierten

Konfliktparadigmen gelöst. Die Herausarbeitung grundlegender Elemente einer Konfliktethik ist damit abgeschlossen.

5 Schluss

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, Konflikte paradigmatisch anhand der zugrundeliegenden Prämissen zu analysieren, unter einen einheitlichen Begriff zu subsumieren und insgesamt in eine typologische Systematik einzuordnen. Der Gang der Untersuchung hat dabei gezeigt, dass das erste Paradigma im Rahmen die Rational Choice Theorie auf einer verkürzten Konzeption praktischer Vernunft beruht. Dies hat zur Folge, dass sowohl der formale Konfliktbegriff, als auch die daraus folgenden konsequentialistischen Ethiken für ein allgemeines Konfliktverständnis unzureichend sind. Für die Untersuchung bot sich daher eine substantiellere Perspektive an, welche Rationalität im Rahmen des *homo sociologicus* näher an der lebensweltlichen Wirklichkeit orientiert. Ausgehend von dem sozial eingebetteten Individuum liegt der Fokus nicht nur auf dem eigeninteressierten Nutzenmaximierer, sondern berücksichtigt darüber hinaus auch bestimmte Normen, Werte und Kultur vor dem Hintergrund bestimmter Lebenskontexte und Gemeinschaften. Für den paradigmatischen Konfliktbegriff bedeutet dies einerseits eine substantiellere Definition, die den Bereich der Identität und Anerkennung berücksichtigt, und darüber hinaus dynamische Aspekte beinhaltet, die kontextbezogen und flexibel angewendet werden können. Andererseits ist kritisch anzumerken, dass zum Teil relativistische Positionen sich von einem (minimalen) universalistischen Moralkonsenses derart entfernen, dass kein materieller Bewertungsmaßstab zum Verständnis und zur Lösung von Konflikten bereithält. Außerdem fußt das Kulturverständnis dieser paradigmatischen Perspektive auf einem verkürzten Identitätsverständnis, welches sich deterministisch und singulär an der eigenen Gemeinschaft orientiert.

Im Verlauf der Untersuchung ging hervor, dass das dritte Konfliktparadigma sich den bisherigen methodischen Rahmen entzieht, da es nicht von spezifischen Rationalitätsannahmen ausgeht. Ideologien haben zwar einen universalistischen Wahrheitsanspruch, beruhen aber kaum auf philosophischen Theorien, sondern sind lediglich radikalisierte Weltanschauungen, die sich einem rationalen Diskurs »guter Gründe« vollkommen verweigern. Der paradigmatische Konfliktbegriff ist daher absolut und existentiell, wenn er nur schematisch zwischen »Freund und Feind« unterscheidet.

Die herausgearbeitete Typologisierung der Konfliktparadigmen zeigt deutlich, dass eine neue Grundlage für eine Konfliktethik notwendig ist. Wichtige Elemente einer solchen Konfliktethik wurden systematisch diskutiert. Strukturelle Rationalität liefert vor diesem Hintergrund eine geeignete Konzeption praktischer Vernunft, weil sie die Aspekte der Lebenswelt, des Interesses, aber auch Normen und Werte in einer Konzeption des »guten Grundes« subsumiert. Kooperation ist paradigmatisch für die Konzeption der strukturellen Rationalität und daher folglich auch für jede Konfliktethik, die Konflikte nachhaltig auflösen will. Strukturelle Rationalität vereinigt dabei deontologische und rationalistische Prämissen in einer umfassenden objektivistischen, kohärentistischen und universalistischen Theorie. Für eine Konfliktethik erlaubt die strukturelle Rationalität eine normative Perspektive, wenn sie universale Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Toleranz begründen kann, und so einen Rahmen liefert, welcher gewaltsame Auseinandersetzungen und Kriege (nach Möglichkeit) zu kanalisieren sucht. Eine plausible Konfliktethik muss in direkten Bezug zur modernen Gerechtigkeitstheorie gestellt werden, mit Rückgriff auf die Prinzipien der Partizipation und Inklusion, der Zivilgesellschaft, des öffentlichen Diskurses, und der

Menschenrechte. Die vorgeschlagene Gerechtigkeitperspektive bewegt sich dabei zwischen Kantischen, Aristotelischen und ökonomischen Strömungen, die nur als Synthese eine adäquate Ethik versprechen, so meine These.

Literaturverzeichnis

- Abdel-Samad, Hamed 2014: *Der islamische Faschismus*, Eine Analyse, Droemer Verlag, München.
- Ainslie, G. /E. Schaefer 1981: »The application of economic concepts to the motivational conflict in alcoholism«, in: D. Gottheil (Hrsg.), *Matching patient needs and treatment methods in alcoholism and drug abuse*, S. 215-245, Springfield III.: C.C. Thomas.
- Appiah, Kwame Anthony 2009: »Sens Identities«, in: Kaushik Basu und Ravi Kanbur (Hrsg.), *Arguments for a better World: Essay in Honor of Amartya Sen*, Vol 1 (Oxford and New York) Oxford University Press.
- Archibugi, Daniele 1998: »Principles of Cosmopolitan Democracy«, in: Daniele Archibugi, David Held, Martin Köhler (Hrsg.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah 1955: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt New York/Frankfurt am Main,
- Arendt, Hannah 1987: *Vita Activa oder vom täglichen Leben*, R. Piper Verlag, München, Originaltitel: 1958, *The human Condition*, University of Chicago Press.
- Aristoteles [NE] 1999: *Nikomachische Ethik*, Reclam, Stuttgart.
- Aristoteles [PO] 1998: *Politik*, Reclam, Stuttgart.
- Arrow, K. J. 1951: *Social Choice and Individual Values*, New York.
- Äbländer, Michael S. /Nutzinger, Hans G. 2010: »Der systematische Ort der Moral ist die Ethik! Eine kritische Anmerkung zur ökonomischen Ethik Karl Homanns«, in: *zfwu Bd. 11*, S. 226–248.
- Aumann, Robert J. 1974: »Subjectivity and correlation in randomized Strategies«, in: *Journal of Mathematical Economics 1*, S. 67-96.
- Austin, John 1950: »Wahrheit«, in: Gunnar Skirbekk, (Hrsg.) *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen aus dem 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1977.
- Austin, John L. 1972: *Zur Theorie der Sprechakte*. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny. Reclam, Stuttgart.
- Axelrod, Robert 1984: *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York.
- Baldwin, David A. 1993: *Neorealism and Neoliberalism*, The Contemporary Debate, New York.
- Baldwin, David A. 2002: *Power and International Relations*, in: *Handbook of International Relations*.
- Baldwin, Peter 2009: *The Narcissism of Minor Differences*, Oxford University Press New York.
- Barry, Brian 1995: *Justice and Impartiality*, A Treatise on Social Justice Volume II, Oxford Calderon Press.
- Bartsch, Günter, 1976: *Schulen des Marxismus oder was aus Marx geworden ist*, Troisdorf.
- Bayes, Thomas 1763: »An Essay towards solving a Problem in the Doctrine of Chances«, <http://www.stat.ucla.edu/history/essay.pdf> (zuletzt abgerufen am 01.09.2014).

- Baylis, John, Steve Smith & Patricia Owens 2008: *The Globalization of World Politics, An Introduction to International Relations*. Oxford University Press.
- Beckmann, Klaus 2007: »Thomas Schelling und die Militärstrategie«, in: *Thomas Schellings strategische Ökonomik*, Pies, Ingo/Leschke Martin (Hrsg.), Mohr, Tübingen, S. 189-215.
- Bellah, Robert et al. 1992: »Gegen die Tyrannei des Marktes«, in: Christel Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion, Eine streitbare Einführung*, Hamburg, S. 57-73.
- Berger, Johannes 1998: »Was behauptet die Marxsche Klassentheorie – und was ist davon haltbar?«, in: Giegel, Hans-Joachim, *Konflikt in modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bergbauer, Harald 2000: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Spektrum Philosophie Band XVII, Ergon Verlag, Würzburg.
- Bentham, Jeremy [1789]: *An introduction in the Principles of Morals and Legislation*. London.
- Bernheim, B. Douglas 1984: »Rationalizable Strategic Behaviour«, in: *Econometrica*, Vol. 52 Nr. (4), S. 1007-1028.
- Binmore, Ken 1992: »Fun and Games«, in: *Lexington*, S. 476-487.
- Bodin, Jean 1576: *Les six livres de la République*, Paris.
- Bonacker, Thorsten 2008: *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*, Friedens- und Konfliktforschung Band 5, Imbusch, Peter/ Zoll, Ralf (Hrsg.), VS-Verlag, Wiesbaden.
- Bourdieu, Pierre 1997: *Das Elend dieser Welt, Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz.
- Brams, Steven J. 1995: *Theory of Moves*, Cambridge.
- Brandow, Dough 2006: *Foreign Follies: America's New Global Empire*, Xulon Press.
- Brandt, R.B. 1979: *A Theory of the Good and the Right*, Oxford.
- Brülisauer, Bruno 1988: *Moral und Konvention, Darstellung und Kritik ethischer Theorien*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main.
- Budelacci, Orlando 2003: *Kants Friedensprogramm, das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie*, Oberhausen.
- Burkes, Edmond 1989: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*, Werner Strube (Hrsg.), Philosophische Bibliothek, Band 324. Meiner, Hamburg.
- Chernoff, Hermann 1954: »Rational Selection of Decision Functions«, *Econometrica* 22, S. 422-443.
- Cicero, Marcus Tullius 1958: *Staatslehre. Staatsverwaltung*. 1. Auflage, übersetzt von Karl Atzert. München.
- Collins, H.M. 1995: »Being and Becoming«, Review: *The Construction of Social Reality* by John R. Searle. *NatureJournal*, July (376).
- Coser, Lewis A. 1965: *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied, deutsche Fassung von ders. *The Functions of social Conflicts*.

Cyert, R.M /H.M. DeGroot 1975: »Adaptive Utility«, in: R.H. Day/T. Groves (Hrsg.), *Adaptive economic Models*, S. 223-246, Academic Press New York.

Dahrendorf, Ralf 1957: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart.

Dahrendorf, Ralf 1958: »Zu einer Theorie des sozialen Konflikts«, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 3.

Dahrendorf, Ralf 1961: *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, Tübingen.

Dahrendorf, Ralf 1962: *Homo Sociologicus, Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Köln.

Dahrendorf, Ralf 1963: *Gesellschaft und Freiheit*. München.

Dahrendorf, Ralf 1974: *Pfade aus Utopia*, München.

Dahrendorf, Ralf 1992: *Der moderne soziale Konflikt, Essay zu Politik der Freiheit*, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart.

Davidson, Donald 1986: *Wahrheit und Interpretation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Derrida, Jacques 2000: »Otobiographien –Die Lehre Nietzsche's und die Politik des Eigennamens«, in: Derrida/Kittler *Friedrich, Nietzsche – die Politik des Eigennamens*. Wie man abschafft wovon man spricht, Berlin.

Derrida, Jacques 2002: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main.

Derrida, Jacques 2006: *Schurken, Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt am Main.

Dworkin, Ronald 2012: *Gerechtigkeit für Igel*, Deutsche Ausgabe, Suhrkamp, Berlin.

Eberl, Oliver / Fischer-Lescano, Andreas 2005: *Grenzen demokratischen Rechts? Die Entscheidung zum Irakkrieg in Großbritannien, den USA und Spanien*, HSK-Report 8/2005.

Eden, Anthony 1960: *Memoirs: Full Circle*, Cambridge.

Elster, Jon 1979: *Ulysses and the Sirens*, Cambridge.

Elster, Jon 1982: »Sour Grapes – Utilitarianism and the Genesis of Wants« in: Sen A. und Williams B. (Hrsg.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, Jon 1987: *Subversion der Rationalität*, Campus-Verlag Frankfurt am Main.

Esser, Hartmut 2002: »Wo steht Soziologie?«, in: *Soziologie*, 31, S. 20-32.

Fearon, D.J. 1995: »Rational Explanations of War«, in: *International Organizations* 49, S. 379-414.

- Fichte, Johann Gottlieb 1793: »Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre«, in: *Johann Gottlob Fichte, Fichtes Werk*, Immanuel Herman Fichte (hrsg.), Bd. III., Berlin 1971.
- Filipovic, Alexander 2003: »Niklas Luhmann ernst nehmen? (Un-) Möglichkeiten einer ironischen Ethik öffentlicher Kommunikation«, in: Debatin, Bernhard/Funiok, Rüdiger (Hrsg.): *Kommunikations- und Medienethik. Grundlagen - Ansätze - Anwendungen*. Konstanz: UVK, S.83-95. .
- Forst, Rainer 2000: *Toleranz, Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Forst, Rainer (Hrsg.), Campus Verlag, New York/Frankfurt am Main,
- Forst, Rainer 2003: *Toleranz im Konflikt, Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main..
- Forst, Rainer 2007: *Das Recht auf Rechtfertigung, Elemente einer Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Foucault, Michel 1981: »The Order of Discourse«, in: *Untying the Text, A post-structuralist Reader*, Robert Young (Editor), , S. 48 – 78.
- Fraser, Nancy / Honneth, Axel 2003: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Fukuyama, Francis 1992: *The end of History and the last Men*, Free Press, New York.
- Fukuyama, Francis 2006: *Scheitert Amerika?, Supermacht am Scheideweg*, Berlin.
- Funke, Hajo 2006: *Gott, Macht, Amerika, Ideologie, Religion und Politik der US-amerikanischen Rechten*, Schriftenreihe für Politik und Kultur, Otto-Suhr-Institut Bd. 7, Hans Schiler Verlag, Berlin,
- Gähde, Ulrich 1992: »Zum Wandel des Nutzenbegriffs im klassischen Utilitarismus«, in: Gähde, Ulrich/Schrader, Wolfgang H. (Hrsg.), *Der klassische Utilitarismus, Einflüsse – Entwicklungen – Folgen*, Gähde Ulrich/Schrader Wolfgang, Akademie Verlag, Berlin, S. 83 – 110.
- Gauthier, David 1969: *The Logic of Leviathan, The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon.
- Gauthier, David 1986: *Morals by Agreement*, Clarendon Press Oxford.
- Geis, Anna 2005: *Die Zivilmacht Deutschland und die Enttabuisierung des Militärischen*, HSFK-Standpunkte, Nr. 2, Frankfurt a. M. (HSFK).
- Geis, Anna /Müller, Harald /Schörning, Niklas 2010: »Liberale Demokratien im Krieg«, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17. Jg., Heft 2, S. 171 – 202.
- Gemein, Gisbert/Redmer, Hartmut 2005: *Islamischer Fundamentalismus*, Aschendorf Verlag, Münster.
- Goldthau, Andreas 2008: »Divided over Iraq, United over Iran. A rational Choice Explanation to European Irrationalities«, in: *European Political Economy Review*, No. 8 S. 40-67.
- Gosepath, Stefan 1992: *Aufgeklärtes Eigeninteresse, Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Habermas, Jürgen 1971(a): »Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann«, in: Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main, Suhrkamp S. 142-290.
- Habermas, Jürgen 1971(b): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas Jürgen 1973: »Wahrheitstheorien«, in: Herbert Fahrenbach, (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, S. 211-265.
- Habermas, Jürgen 1981(a und b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1 u. Band 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen 1986: »Life-forms, Morality and the Task of the Philosopher«, in Peter Dews (Hrsg.): *Autonomy and Solidarity*, London, S. 191-216.
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen 1998: *Die Postnationale Konstellation, Politische Essays*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen 2004: *Der gesplittene Westen, Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Hampton, Jean 1991: »Cooperating and Contracting: A Reply to I. Haji's "Hampton on Hobbes on State-of Nature Cooperation"«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 51, S 603-609.
- Hare, R.M. 1981: *Moral Thinking. Ist Levels, Method, and Point*, Oxford.
- Harsanyi, John 1961a: »Theoretical analysis in social science and the model of rational behavior«, in: *Australian Journal of Politics and History* Bd. 7, S.60-74.
- Harsanyi, John 1961b: »On the Rationality postulates underlying the Theory of cooperative Games«, *Journal of Conflict Resolution*, Bd. 5, S. 179-196.
- Harsanyi, John 1967: »Games with incomplete information played by Bayesian players«, in: *Management Science* Bd. 14, , S. 159-182.
- Harsanyi, John 1977a: *Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge.
- Harsanyi, John 1977b: »Rule –Utilitarianism and Decision Theory«, in: *Erkenntnis* 11, S. 25-53.
- Harsanyi, John /Reinhard Selten 1988: *A General Theory of Equilibrium Selection in Games*, MIT.
- Hegel, G.W.F. 1801-1807: *Jenaer Schriften, Werke* 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Hempel, Carl. G. 1982: »Schlick und Neurath: Fundierung vs. Kohärenz in der wissenschaftlichen Erkenntnis«, in: Rudolf Haller (Hrsg.), *Grazer Philosophische Studien* Bd. 16/17, Amsterdam.
- Hicks, John R. 1963: *The Theory of Wages*, New York St. Martin's Pres.
- Hirschman, Albert O. 1970: *Exit, Voice, and Loyalty - Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge Mass.

Hobbes, Thomas [1651] 1991: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Holle, Manfred J./ Gerhard Illing 2005: *Einführung in die Spieltheorie*, Berlin.

Hollis, Martin /Smith, Steve 1990: *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford: Clarendon.

Höffe, Otfried 1992: »Schwierigkeiten des Utilitarismus mit der Gerechtigkeit«, Zum 5. Kapitel von Mills »Utilitarismus«, in: Gähde, Ulrich/Schrader, Wolfgang H. (Hrsg.), *Der klassische Utilitarismus, Einflüsse – Entwicklungen – Folgen*, Akademie Verlag, Berlin, S. 292 -317.

Honneth, Axel 1992/2003: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Mit einem neues Nachwort*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Huntington, Samuel P. 1993: »The Clash of Civilizations«, *Foreign Affairs* Volume 72, No 3.

Huntington, Samuel P. 1996: *Kampf der Kulturen, The Clash of Civilisations*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach, Europaverlag, München/Wien.

Huntington, Samuel P. 2006: *Who Are We?, Die Krise der amerikanischen Identität*, Aus dem Amerikanischen Englisch von Helmut Dierlamm und Ursel Schäfer, Goldmann München.

Hurwicz, Leonid 1951: »Optimality Criteria for Desicion Making Under Ignorance«, in: Cowles Commission Diskussion Paper, Statistics, 370.

Hume, David [1739] 1989: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 2 Bd., Meiner, Hamburg.

Ikenberry, John G. 2006: *Liberal Order an Imperial Ambition, Essays on American Power and World Politics*, Polity Press Cambridge.

Illing, Karl-Heinz 1976: »Geltung als Konsens«, in: *Neue Hefte der Philosophie* Bd. 10, S. 20-50.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang 2004: *Sozialtheorie, Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kagan, Robert, 1998: »The Benevolent Empire«, In: *Foreign Policy*, Sommerheft.

Kagan, Robert 2003: *Macht und Ohnmacht – Amerika und Europa in der neuen Weltordnung*, Berlin.

Kalai, E./ Smorodinsky, M. 1975 : »Other Solutions to Nash's Bargaining Problem«, in: *Econometrica*, Nr. 43, S. 413–418.

Kant, Immanuel [1785] 1902: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin, S. 385-464.

- Kant, Immanuel [1787] 1902: *Kritik der reinen Vernunft* (2.Aufl.), in: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III.
- Kant [1788] 1902: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V.1-161.
- Kant, Immanuel[1795] 1902: *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe hrsg. v. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin, S. 341-386.
- Kant, Immanuel [1797] 1902: *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin, S. 203-494.
- Katzenstein, Peter J. 1996: *The Culture of national Security, Norm and Identities in World Politics*, Columbia University Press, New York.
- Kavka, G. S. 1986: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, New York
- Keller, Bernd 1974: *Theorien der Kollektivverhandlungen, Ein Beitrag zur Problematik der Arbeitsökonomik*, Volkswirtschaftliche Schriften Heft 218, Duncker & Humboldt Berlin.
- Keller, Patrik 2008: *Neokonservatismus und amerikanische Außenpolitik*, Ideen, Krieg und Strategie von Ronald Reagan bis George W. Bush, Paderborn.
- Keller, Reiner / Andreas, Hirsland 2001: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. In: Werner Schneider/Willy Viehöfer (Hrsg.) *Theorien und Methoden*, Band 1., Opladen: Leske + Budrich.
- Kern, Lucian/Nida-Rümelin, Julian 1994: *Logik kollektiver Entscheidungen*, Oldenburg, Berlin/München.
- Kersting Wolfgang 1998: »Probleme der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen; die Beiträge im Kontext«, in: *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Christine Chwaszcza/Wolfgang Kersting (Hrsg.), Suhrkamp Frankfurt am Main, S. 9-73.
- Khanna, Parag 2008: *Der Kampf um die Zweite Welt, Imperien und Einfluss in der Neuen Weltordnung*, Berlin.
- Kindermann, Gottfried 1963: »Hans J. Morgenthau und die theoretischen Grundlagen des politischen Realismus«, in: Hans Morgenthau, *Macht und Frieden, Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik*, Bertelsmann, Gütersloh.
- Keohane, Robert /Joseph Nye 2000: *International Relations Theory, Power and Interdependence*, 3. Auflage, New York.
- Kratochwil, Friedrich V. 1993: *International Organization*, Harper Collins, New York.
- Kratochwil, Friedrich V. 1998: »Vergesst Kant! Reflexionen zur Debatte über Ethik und internationale Politik«, in: Chwaszcza, Christine/Kersting, Wolfgang (Hrsg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 96-152.
- Kuhn, Thomas S. 1962: *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Külpe, Bernhard 1965: *Theorie der Drohung*, in: Sozialtheorie und Sozialpolitik 3, Schreiber, Wilfried/Herder-Dorneich, Phillip (Hrsg.), W. Kohlhammer Verlag, Köln.

- Kupchan, Charles A, 2002: *The end of the American Era, US foreign policy and the geopolitics of the twenty-first Century*, Knopf Verlag, New York.
- Lakatos, Imre 1970: »Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes«, in: *Criticism and the Growth of Knowledge*, Lakatos, Imre/Musgrave, Alan (ed.), Cambridge University Press, S. 91 – 196.
- Lakatos, Imre 1974: »Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme«, in: Lakatos/Musgrave, *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig, S. 129-134.
- Larmore, Charles 1992: »Politischer Liberalismus«, in: Honneth, Axel (Hrsg), *Kommunitarismus, Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt am Main, S. 131-156.
- Langlois, Richard N. 1990: »Bounded rationality and behavioralism: a clarification and critique«, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 146, S. 691-695;
- Leonard, Robert R. 1991: *The Art of Maneuver*, Novato, und Frieser, Karl-Heinz (1996): *Blitzkrieg-Legende*, München.
- Levy, Jack S. 1988: »Domestic Politics and War«, in: *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 18, No 4, S. 653-673.
- Luce, Duncan/Howard Raiffa 1957: *Games and Decisions, Introduction and critical Survey*, New York.
- Luhmann, Niklas 1970: »Funktion und Kausalität«, in: *Soziologische Aufklärung I*, Opladen Westdeutscher Verlag, 9-30
- Luhmann, Niklas 1985: *Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas 1985: »Die Autopoiesis des Bewusstseins«, in: *Soziale Welt* 36, S. 402-466.
- MacIntyre, Alasdair 1993: »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in: Honneth, Axel (Hrsg), *Kommunitarismus, Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt am Main, S. 84-102.
- Machiavelli, Niccolò 1520: *Gesammelte Schriften in fünf Bänden, 4. Bd. Geschichte von Florenz*, Unter Zugrundelegung der Übersetzungen von Johann Ziegler und Franz Nicolaus Baur, Hanns Floerke(Hrsg.), München 1926.
- Machiavelli Niccolò 1838: »Der Ehrgeiz«, in: Johann Ziegler (Hrsg.): Niccolò Machiavelli: *Sämtliche Werke, Band 7. Lustspiele und andre poetische Schriften des Niccolo Machiavelli*. Christian Theodor Groos, Karlsruhe, S. 235–239.
- Mayer-Tasch, Peter Cornelius 2001: »Lebens- und Weltbaum«, in: Mayer-Tasch (Hrsg.), *Die Zeichen der Natur – Sieben Ursymbole der Menschheit*. Frankfurt am Main.

- Manners, Ian 2002: »Normative Power Europe, A Contradiction in terms?«, in: *Journal of Common Market Studies*, Band 40., S.235-258.
- March, James/Johan Olson 1998: »The Institutional Dynamics of International Political Orders«, in: *International Organization* 52, Nr. 4 S. 943-969.
- Marsella, Anthony J. 2005: »Culture and Conflict: Undersanding, negotiating, and reconciling Conflict Constructions of Reality«, in: *International Journal of Intercultural Relations* 29, S 651-673.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1956-58: *Gesammelte Werke*, Ergänzungsband I, Berlin.
- Maturana, Humberto /Francisco Varela 2010: *Der Baum der Erkenntnis, Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. Frankfurt.
- McCormic, John 2010: *Europeanism*, New York.
- Mead, George Herbert 1980: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; Original: *Mind, Self and Society*, 1934 by University of Chicago.
- Molina Romero, Julian 2016: *Die politische Philosophie von Amartya Sen*, Soziale Gerechtigkeit und globale Entwicklung auf Grundlage des Capability-Ansatzes, Mentis.
- Montesquieu, C.L. de Secundat de 1951: Vom Geist der Gesetze, Frosthoff, Ernst (Hrsg.), Erster Band, Tübingen, Buch III, Kap. 1. Original: 1748: De L'Esprit des Lois.
- Morgenthau, Hans: *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, 1948. Dt. Übersetzung von Gottfried-Karl Kindermann: *Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik*. Gütersloh: Bertelsmann, 1963/1989.
- Marquis de Mirabeau, Victor de Riquetti 1756: *Ami des hommes ou Traité de la population*, Avignon.
- Moore, Edward 1928: »Facts and Propositions«, in: *Mind, Objectivity and Fact. Proceedings oft the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. VII, Londnon, 171-206.
- Müller, Harald 1994: »Internationale Beziehungen als Kommunikatives Handeln, Zur Kritik der utilitaristischen Handlungstheorien«, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, Nr. 1, S. 15-45.
- Müller, Harald 2004:»Demokratien im Krieg - Antinomien des demokratischen Friedens«, in: Christine Schweitzer (Hrsg.): *Demokratien im Krieg*, Nomos-Verl.-Ges., Baden-Baden
- Müller, Harald 2006:»Kants Schurkenstaat, Der »ungerechte Feind« und die Selbstermächtigung zum Kriege«.In: Anna Geis (Hrsg.), *Den Krieg überdenken, Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse*, Baden-Baden, S. 229-250.
- Myerson, Roger B., 1991: *Game Theory, Analysis of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London England.
- Myerson, Roger B., 2006: »Learning from Thomas Schelling's "Strategy of Conflicts"«, <http://home.uchicago.edu/~rmyerson/research/stratofc.pdf> (letzter Aufruf 19.07.2014), Prepared for a conference at the University of Maryland in honor of Thomas Schelling.
- Myerson, Roger B. 2007: »Force and Restraint in Strategic Deterrence: A Game-Theorist's Perspective«, in: *United States Code*, Title 17, Section 101.

- Nash, John 1950: *Non-Cooperative Games*, Dissertation, Princeton University Press.
- Nagel, Thomas 1991: *Equality and Impartiality*, Oxford University Press.
- Nagel, Thomas 2003: »Relativismus und Vernunft«, in: Mathias Vogel/Lutz Wingert (Hrsg.), *Wissen zwischen Erkenntnis und Konstruktion, Erkenntnistheoretische Kontroversen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Nida-Rümelin, Julian 1996: »Bellum omnium contra omnes, Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des Leviathan«, in: Kersting Wolfgang (Hrsg.), *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Akademie Verlag, Berlin, S. 109 -129
- Nida-Rümelin, Julian 2000: *Rationalität in der praktischen Philosophie, Eine Einführung*, Akademie Verlag Berlin.
- Nida-Rümelin, Julian 2001: *Strukturelle Rationalität, Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*, Reclam Verlag, Stuttgart.
- Nida-Rümelin, Julian 2002: *Ethische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Nida-Rümelin, Julian 2005: »Theoretische und Angewandte Ethik, Paradigmen Begründungen Bereiche«, in: *Angewandte Ethik, Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Alfred Körner Verlag Stuttgart.
- Nida-Rümelin, Julian 2005 (b): *Über menschliche Freiheit*, Reclam, Stuttgart.
- Nida-Rümelin, Julian 2006: *Demokratie und Wahrheit*, C. H. Beck München.
- Nida-Rümelin, Julian 2006 (b): *Humanismus als Leitkultur*, München.
- Nida-Rümelin, Julian/ Weidenfeld, Werner (Hrsg.) 2007: *Europäische Identität: Voraussetzungen und Strategien*, Baden-Baden.
- Nida-Rümelin 2010: »Interessenskonflikt vs. Wertekonflikte, Ein Beitrag zu einer Ethik des Konflikts«, in: *Konflikt und Kultur, Kultur-Philosophie-Geschichte*, Füssli Verlag, Zürich, S. 75-98.
- Nida-Rümelin, Julian/Rath, Benjamin/Schulenburg, Johann 2012: *Risikoethik*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Nollmann, Gerd 1997: *Konflikte in Interaktionen, Gruppe und Organisation, Zur Konfliktsoziologie der modernen Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag GmbH Opladen.
- Nussbaum, Martha 2006: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press.
- Nye, Joseph 2004: »Soft Power, The Means to Success in World Politics«, in: *Public Affairs Bd.*, New York.
- Orend, Brian 2000: *War and International Justice, A Kantian Perspective*, Wilfrid Laurier University Press.
- Özmen, Elif 2005: *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*, Paderborn.

- Parsons, Talcott [1937] 1968: *The Structure of Social Action*, , Volume I, The Free Press.
- Parsons, Talcott [1951] 1968: *The Social System*, The Free Press.
- Parsons, Talcott 1959: »Voting and the Equilibrium of the American political System«, in: Eugene Burdick/Arthur Brodbeck (Hrsg.), *American Voting Behavior*, Glencoe, The free Press.
- Parsons, Talcott 1966: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
- Putnam, Hilary 1999: »Hilary Putnam. The Vision and the Arguments of a Famous Harvard Philosopher«, in: A. Pyle (Hrsg.) *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, London S. 44-54,
- Putnam, Hilary 2003: »Ethik: In den Strömungen Kurs halten«, in: *Wissen zwischen Erkenntnis und Konstruktion, Erkenntnistheoretische Kontroversen*, Mathias Vogel/Lutz Wingert (Hrsg.), Suhrkamp Frankfurt am Main, S. 288-305.
- Raiffa, Howard 1992: *The Art and Science of Negotiation*, Cambridge, Mass.
- Ramsey, Frank P. 1926: *Truth and Probability*, abgeduckt in: Ramsey: Grundlagen, *Abhandlungen zur Philosophie, Logik, Mathematik und Wirtschaftswissenschaften*, problemata frommann-holzboog, Stuttgart 1980, S. 56-89.
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.
- Rawls, John 1998: *Politischer Liberalismus*, Übersetzt von Winfried Hinsch, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard 2003: *Wahrheit und Fortschritt*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Roy, Olivier 2006: *Der islamische Weg nach Westen, Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, Aus dem Englischen von Michael Bayer, Norbert Juraschitz und Ursel Schäfer, bpb Bd. 590, Bonn.
- Rosa, Hartmut 1998: »Integration, Konflikt und Entfremdung – die Perspektive des Kommunitarismus«, in: *Konflikt in modernen Gesellschaften*, Giegel, Hans-Joachim (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 202-244.
- Rubinstein, A. 1982: »Perfect Equilibrium in a Bargaining Model«, *Econometrica* 50, S. 97-109.
- Sandel, Michael 1993: »Die Verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«, in Honneth, Axel (Hrsg.), *Kommunitarismus, Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt am Main, S. 18-35.
- Sandel, Michael J. 1994: »Political Liberalism«, in: *Harvard Law Review* 107, S. 1765-1794.
- Sandel, Michael J. 1998: *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd Edition, Cambridge University Press, Cambridge, S. Preface X.

- Savage, Leonard 1954: *The Foundations of Statistics*, New York/Dover.
- Scanlon, Thomas M. 1998,: *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press. Cambridge.
- Schaber, Peter 1995: *Moralischer Realismus*, Karl Alber Freiburg, München.
- Scheit, Herbert 1987: *Wahrheit Diskurs Demokratie, Studien zur Konsensstheorie der Wahrheit*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München.
- Schelling, Thomas 1956: »An Essay on Bargaining«, in: *American Economic Review* Bd. 46,. S. 281-306.
- Schelling, Thomas 1957: »Bargaining, Communication and limited War«, in: *Journal of Conflict Resolution*, S. 19-36.
- Schelling, Thomas 1959: »For the Abandonment of Symmetry in Game Theory«, in: *The Review of Economics and Statistics*, Volume XLI, Nr. (3), S. 213-224.
- Schelling, Thomas[1960] 1980: *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schmitt, Carl 1932: *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Nachwort und drei Corollarien, Berlin 1963.
- Schmitt, Carl 1933: *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg.
- Schulze, Jan-Andres 2005: *Der Irak-Krieg 2003 im Lichte der Wiederkehr des gerechten Krieges*, Berlin.
- Schwaab, George 2002: »Enemy or Foe. Der Konflikt der modernen Politik«, in: Hans Barion (Hrsg.), *Epirrosis. Festgabe für Carl Schmitt*. 2. Auflage, Berlin, S. 665-682.
- Seel, Martin 2009: »Anerkennung und Aufmerksamkeit«, Über drei Quellen der Kritik, in Rainer Forst/Martin Hartmann/Rahel Jaeggi/Martin Saar (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 157-178.
- Selten, Reinhard 1964: »Valuation of n-person games«, in: M. Dresher,/L. S. Shapley/ A. W. Tucker (Hrsg), *Advances in Game Theory*, Princeton University Press, , S. 577-626.
- Selten, Reinhard 1975: »Re-examination of the perfectness concept for equilibrium points in extensive Games«, in: *International Journal of Game Theory* 4, S. 25-55.
- Sen, Amartya K. 1970: *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco.
- Sen, Amartya K. 1977: »Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory, in: *Philosophy and Public Affairs* Bd. 6, 1977, S. 317-344.
- Sen, Amartya K. 1979: »Utilitarianism and Welfarism«, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVI No. 9.
- Sen, Amartya K. 2002: *Ökonomie für den Menschen*, München. Orig.: *Development as freedom*, New York, 1999.
- Sen, Amartya K. 2007: *Die Identitätsfalle: Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, C.H. Beck Verlag, München. Originaltitel: *Identity and Violence, The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company New York/London 2006.
- Sen, Amartya K. 2010: *Die Idee der Gerechtigkeit*, Verlag C.H. Beck oHG, München.
- Sepúlveda, Juan Ginésde 1984: *Democrates Segundo o de las Justas causas de la Guerra contra los indios*, Segunda Edicion, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid.

- Sidgwick H. 1875: *The Methods of Ethics*, London.
- Siep, Ludwig 2009: »Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth«, in: R. Forst/M. Hartmann/R. Jaeggi u. M. Saar (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik* (Axel Honneth zum 60. Geburtstag), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 179-201.
- Simmel, Georg [1908] 1992: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Otthein Rammstedt, Gesamtausgabe Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Slote, M. 1984: »Satisficing Consequentialism«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 58, S. 165-176.
- Small, Melvin / David J. Singer 1976: »The War Proneness of Democratic Regimes«, 1816–1965, in: *Jerusalem Journal of International Relations*, Band 1, , S. 50–69.
- Staak, Michael 2004: *Europa nach dem Irak-Krieg*, Baden-Baden.
- Stahl, Bernhard und Sebastian Harnisch 2009: *Vergleichende Außenpolitikforschung und nationale Identitäten. Die Europäische Union im Kosovo-Konflikt 1996-2008*, Baden-Baden.
- Stegmüller, Wolfgang 1968: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik, Eine Einführung in die Theorie von A. Tarski und R. Carnap*, Springer Verlag Wien/New York.
- Stegmüller, Wolfgang 1980: *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*, Heidelberg.
- Stegmüller, Wolfgang 1986: *Theorie und Erfahrung*, Band III, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo.
- Strauss, Leo 1963: *Über Tyrannis*, Neuwied/Berlin.
- Suarez, Francisco 1965: »Ausgewählte Texte zum Völkerrecht«, in: Walter Schätzel (Hrsg.), *Klassiker des Völkerrechts*, Band IV., Tübingen.
- Sumner, William Graham 1934: *Essays of War*, Band I., New Haven: Yale University Press.
- Sunzi: *Die Kunst des Krieges*. Droemersch Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf. GmbH, 1988.
- Tarski, Alfred 1935: »The Concept of Truth in formalized Languages«, in: *Logic, Semantics, Mathematics, Papers from 1923-1938*, Oxford Calderon Press 1956.
- Taylor, Charles 1987: *Der Verlust der Tugend, Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main.
- Taylor, Charles 1993: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Original: Charles Taylor 1992, »The Politics of Recognition«, in: *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, An Essay by Charles Taylor, Princeton University Press, Princeton/New Jersey.
- Taylor, Charles 1993b: »Die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus«, in: Honneth, Axel (Hrsg.), *Kommunitarismus, Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt am Main, S.103-130.
- Tesòn, Fernando 1992: »The Kantian Theory of International Law«, in: *The Columbia Law Review* 92, S. 53-102.

- Tibi, Bassam 1998: *Die neue Weltunordnung*, Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus, Berlin.
- Toulmin, S.E. 1950: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge.
- Tschentscher, Axel 2000: *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit*, Rationales Entscheiden, Diskursethik und prozedurales Recht, Dissertation, Nomos-Verlag Baden-Baden.
- Trilling, Lionel 1950: *The Liberal Imagination, Essays on Literature and Society*, London.
- Thucydides 2005: *Der Peloponnesische Krieg*, Buch V., Helmuth Vretzka (Hrsg.), Stuttgart.
- Varoufakis, Yanis 1991: *Rational Conflict*, Cambridge, Massachusetts 02142, USA.
- Virchow, Fabian 2010: »Kulturkonflikte – Zur Theoretischen und empirischen Reichweite des »Clash of Civilizations«-Paradigmas«, in: Wilhelm Berger/Brigitte Hipfl/Kirstin Mertlitsch/Viktorija Ratcovic (Hrsg.), *Kulturelle Dimensionen von Konflikten*, transkript Verlag Bielefeld, S. 16- 31.
- von Clausewitz, Carl: *Vom Kriege*, Jubiläumsausgabe 2003, Ulstein Verlag, München 2003.
- Voegelin, Eric 1938: *Die Politischen Religionen*, Opitz, Peter J. (Hrsg.), Wilhelm Fink Verlag, München 1996.
- Voegelin, Eric 1964: *Hitler und die Deutschen*, Eric-Voegelin-Archiv, LMU München.
- von Neumann, John/Oskar Morgenstern 1947: *Theory of Games and Economic Behavior*, first edition, second edition, Princeton University Press.
- Wagschal et al.: Croissant, Aurel./Uwe Wagschal/ Nicolas Schwank/Christoph Trinn2009: *Kulturelle Konflikte seit 1945, Die kulturellen Dimensionen des globalen Konfliktgeschehens*, Baden-Baden.
- Waltz, Kenneth 1979: *Theory of International Politics*, McGraw-Hill, New York.
- Walzer, Michael 1988: *Gibt es den gerechten Krieg?* Klett Cotta, Stuttgart.
- Walzer, Michael 1993: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, in: Honneth, Axel (Hrsg.), *Kommunitarismus, Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt am Main, S. 157-180.
- Walzer, Michael 1995: *Towards a global Civil Society*, Providence/Oxford.
- Walzer, Michael 1998: *Über Toleranz, Von der Zivilisierung der Differenz*, Otto Kallscheuer (Hrsg.), Aus dem Amerikanischen von Christina Goldmann, Rotbuch Verlag Hamburg. Originaltitel: *On Tolerance*, 1997 by Yale University.
- Walzer, Michael 2006: *Sphären der Gerechtigkeit, Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Campus Verlag, Frankfurt am Main. Originaltitel 1983: *Spheres of Justice, A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books New York.
- Weber, Max 1919: *Politik als Beruf*, Nachwort von Ralf Dahrendorf, Reclam Stuttgart, 1992.

- Weber, Max 1956: Soziologische Grundbegriffe, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehenden Soziologie, 1. Halbband, Vierte, Neu Herausgegebene Auflage, Besorgt von Johannes Winkelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Weber, Max 1971: Parlament und Regierung im Neugeordneten Deutschland, in: ders. Gesammelte Politische Schriften 2, mit einem Geleitwort von Theodor Heuss, Mohr, Tübingen.
- Weber, Max 1976: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.
- Weber, Max 1988: »Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: Max Weber (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen XI.
- Weingart, Peter 1968: »Herrschaft und Konflikt. Eine Kritik der Kritik Dahrendorfs an der strukturell-funktionalen Theorie«, in: *Soziale Welt*, S. 240-267.
- Weinstein, S. 1974: »Truth and Demonstratives«, *Nous* 8, S. 179-184.
- Weizsäcker, C. C. 1971: »Notes on the endogenous change of tastes«, in: *Journal of Economic Theory* 3, S. 345-372.
- Weller, Christoph 2005: »Theoretische und erkenntnistheoretische Konsequenzen konstruktivistischer Analysen internationaler Politik«, *Papier für das Panel „Stand und Perspektiven konstruktivistischer Analysen internationaler Politik“ bei der Tagung der DVPW-Sektion „Internationale Politik“*, 6. – 7. Oktober 2005 in Mannheim.
- Wilson, James Q. 1975: *Thinking about Crime*, New York: Basic Books.
- Wittgenstein, Ludwig 1922: *Tractatus logico-philosophicus*, Roudledge & Kegan Paul LTD, 1960 London.
- Wiese, Harald 2002: *Entscheidungs- und Spieltheorie*, Heidelberg.